[illegible]

۵۷۹

هو

حاشیه مرحوم آخوند مولانا
شمسا رحمه الله علیه بر حاشیه
خفری رحمه الله علیه

۷۰۲۵

۱۱۵

[illegible]
خفرية [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم و لا اعلم الا بفيض العليم

الحمد لله ذى المجد و البهاء و الصلوة و السلام
على سيد البشر و الانبياء و عترته الاطهار
و الاصفياء و بعد فيقول افقر خلق الله
الغنى محمد المدعو بشاه الجيلانى عفا الله عنه و عن
والديه و جميع من له حق عليه و عليهما هذه معلقات تعلقت بي
بفضل الله سبحانه على مباحث الهيات التجريد و شرحه الجديد و الحاشية
التى علقها العلامة الخفرى عليهما مع تحقيقات شافية و تدقيقات
وافية و المرجو ممن يكون ناظرا فيها ان ينظر بعين الانصاف و يسلك
مسلك الوفاق او ينهج منهج الخلاف قال المص قدس سره المقصد
الثالث فى اثبات الصانع اعلم ان موضوع العلم الالهى هو
الموجود المطلق بما هو موجود لان موضوع العلم يجب ان يكون بينا
بنفسه او مبينا فى علم آخر فوقه و لما كان العلم الالهى اشرف العلوم
و اعلاها و ليس فوقه علم آخر يجب ان يكون موضوعه بينا بنفسه
و فى العلم الالهى يبحث عن الاحوال الموجود بما هو موجود و من شأن
احديها الامور العامة و ثانيها تقسيم الوجود مثل قولنا بعض
الموجود مثل بعض الموجود نفس و امثالها و على هذا التقسيم التعول
احوال الموجود بما هو موجود ترجع الى تقسيم الوجود مطلقا

كانت ملك التقاسيم بحالها بالنظر الى الحقايق المحصلة او الغير
المحصلة و الاول اولى لان التقسيم انما يحسن بالنسبة الى الحقايق
المحصلة لا الامور الغير المحصلة كالامور العامة اذا تعرفت هذا
فاعرف انه وقع الخلاف فى المسئلة ههنا فقيل هى صانع العالم
موجود و اعترض عليه بان الموجود موضوع فى العلم الالهى و لا يجوز
ان يكون موضوع العلم محمولا لان محمولات مسائل العلم اعراض
ذاتية الموضوع و يمكن ان يقال ان قولنا صانع العالم موجود
فى قوة قولنا بعض الموجود صانع العالم و فيه تكلف لا يرتكب
لا بد ان يقال اولا ان المسئلة هى بعض الموجود صانع و قيل
المسئلة هى الواجب موجود و اعترض عليه بان المسئلة
تصير بديهية لان الواجب هو الذى يجب وجوده و الذى
يجب وجوده يكون موجودا البتة فيصير الحال ان ما يكون موجودا
بالضرورة يكون موجودا لا محالة و اجيب بان المراد من تلك
المسئلة اثبات فرد لهذا العنوان اى العنوان الذى هو
مفهوم وجوب الوجود فلا يكون المسئلة بديهية و قيل ان المسئلة
ههنا هى بعض الموجود واجب الوجود بالذات و هذا المختار
المحققين و كلام المص صريح فى كون المسئلة هذه حيث قال
الموجود ان كان واجبا الخ لانه جعل الموجود موضوعا و لا شك
فى ان المراد من الموجود ههنا بعض الموجود فى اثبات المسئلة
لان المسئلة فى حكم الجزئية

مسلکان احدهما مسلک المتکلمین وهو الاستدلال من المعلول
على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال استدلالا انيا وثانيهما
مسلک الحکماء وهو الاستدلال من العلة على المعلول ويسمى استدلالا
لميا وكلام المص يحتمل الامرين لان قوله في اثبات الصانع يحتمل
ضعفا ان يكون اشارة الى ان الاستدلال من المصنوعات
اي من المعلول على العلة على ما هو راى المتکلمین ويحتمل ان يكون
اشارة الى راى الحکماء وهو الاحتمال الظ ومسلک الحکماء ان
يجعل البرهان لميا وذلک بان يق ان كون العالم مصنوعا
ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو علة لهذا
الوجود الرابطي للواجب تعالى وهو كونه صانع العالم معلول
للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلک
وبهذا يندفع الايراد المشهور وهو انه لا يمكن الاستدلال اللمي
على وجود الواجب تعالى لان كل شيء سوى الواجب تعالى معلول
له تعالى بواسطة او بدون واسطة ولا يكون الواجب تعالى معلولا
لشيء فلا يمكن الاستدلال على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان
اللمي ايضا كل ما يحصل في ذهننا فهو ممكن وكل ممكن معلول له تعالى
فانحصر الدليل في الاني على ما هو طريقة المتكلمين ووجه الدفع ما ثبت
بالبرهان اللمي هو الوجود الرابطي للواجب تعالى ويجوز ان يكون
معلولا وعدم معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجود في نفسه

ولا امتناع

ولا امتناع في كون الواجب تعالى معلولا باعتبار الوجود الرابطي
كما ان الواجب تعالى لا يثبت له رازقية زيد بدون زيد بل
هي موقوفة على وجود زيد واذا قرر البرهان على هذا الوجه يرد
عليه شبهة قوية اوردها صاحب المحاكمات وتبعه غياث
المدققين وغيره من التابعين له في ذلک وتقرير الشبهة انه اذا
كان العالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته علة لكون الواجب
تعالى صانعا للعالم يلزم ان لا يثبت للواجب تعالى صانعيته
العالم باعتبار ذاته بل ثبوت الصانعية له تعالى بملاحظة حال
العالم ومحال ان الواجب تعالى صانع للعالم باعتبار ذاته
وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم فلا يجوز ان
يكون مصنوعية العالم ومجعوليته علة لهذا الوجود الرابطي اي
كون الواجب صانعا للعالم والجواب عنها ان نتيجة البرهان
بحسب الظ كما زعمه المورد هي كون الواجب صانع العالم لكن
هذا الايراد انما يرد على تقريره البرهان المذكور فلنقرر البرهان
على وجه يندفع به الايراد المذكور ويظهر مقصود المص وتحقيق
المقام هو ان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين
احدهما بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها ح كون العالم
بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث
يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها ح كون الواجب بحيث

يكن صانعا للعالم اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان احديهما
المصنوعية والمجعولية والاخرى ذو جاعل صانع واجب الوجود
بالذات وهذه الصفة تثبت بالبراهين التي ستاتي واحد الوصفين
وهو المصنوعية والمجعولية علة للوصف الآخر وكون العالم
ذا جعل صانع واجب بالذات والنتيجة هي كون العالم ذا جعل
صانع واجب بالذات لا كون الواجب صانع العالم فصورة
القياس هكذا العالم مصنوع ومجعول وكل مصنوع ومجعول ذو
جاعل صانع واجب بالذات فالعالم ذو جاعل صانع واجب
بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقية
تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق
الاتفاق فلثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر
الى ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف
عندنا بعد حقية ذلك القياس ونظير هذا ان التصديق قد يكون
خفيا وبعد تصور الطرفين يكون متحققا لان التصديق لا يكون
مكتسبا من التصور فحقية كون الواجب صانع العالم لازم لحقية
ذلك القياس وهذا اللزوم ليس لزوما اصطلاحيا بان يكون
حقية القياس المذكور ملزومة لحقية كون الواجب صانع العالم
ومعلولة بالقياس اليه لان كل ملزوم اصطلاحي علة للازم
وثبوت صانعية العالم له تعالى ليس معللا بغير ذاته اصلا كما عرفت

فاللزوم

فاللزوم هنا بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك احد العلمين عن
الآخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع
العالم بديهيا لا يحتاج الى فكر ونظر اصلا فكون الواجب صانع العالم
ثابت له باعتبار ذاته لا لعلة غير ذاته ويمكن ان يقال كون
الواجب صانع العالم قد ظهر حقيته بعد حقية الملزوم لان البرهان
اللمي عليه وهذا الايراد والجواب جار في الاستدلال الآخر المشهور
وهو ان الموجود المطلق له صفة وهي اشتماله على الفرد الذي
هو الممكن واشتماله على الفرد الممكن ظ وهذه الصفة علة لاشتماله
على فرد آخر هو واجب الوجود بالذات بالبراهين الآتية وتقرير
الايراد انه اذا كان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله
على الفرد الواجب يلزم ان يكون كون الواجب فردا للموجود
المطلق معلولا لكون الممكن فردا للموجود المطلق فيلزم ان لا يثبت للموجود
المطلق باعتبار ذاته بل بملاحظة علته وهي اشتمال الموجود
المطلق على الفرد الممكن ففي قطع النظر عن هذه العلة في نفس الامر
يلزم امكان عدم معلولها في نفس الامر فيلزم امكان عدم
كون الواجب تعالى فردا للموجود المطلق وهو باطل لان كون
الواجب فردا للموجود المطلق ثابت له تعالى بالنظر الى ذاته
ولو ان قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته تعالى وتقرير الجواب انه هو ان
ليست نتيجة البرهان ان الواجب فرد للموجود المطلق

البرهان ان الواجب فرد للموجود المطلق بل انتيجه هو كون للموجود
المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه توضيح المقام ان
كون الواجب فردا للموجود المطلق يمكن اخذه عن وجهين احدهما
كون الواجب بحيث يكون فردا للموجود المطلق وبهذا الاعتبار
وصف للواجب وليس هذا نتيجة البرهان وثانيهما كون
الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه وبهذا الاعتبار
يكون وصفا للموجود المطلق وهذا الوصف معلول للوصف الاول
وهو كون الموجود المطلق بحيث يكون الممكن فردا منه فنتيجة البرهان
هو كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه فقوته العكس
هكذا الموجود المطلق يشتمل على الفرد الممكن وكل ما هو يشتمل على الفرد
الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد الواجب بالذات بالبرهان
الاتي فتقرير البرهان على هذا الوجه هو مقصود المبرهن نعم بعد
هذا البرهان يحصل لنا العلم القطعي بكون الواجب فردا للموجود المطلق بالبداهة
بطريق الاتفاق لا لان لكون الواجب فردا للموجود المطلق علة
حتى يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان حقيقة هذا طلب الصحابة اللهم
لا ان له البرهان اللمي قال المص قدس سره وصفاته واثاره
جعل الاثار مقابلا للصفات اشارة الى ان الصفات عين
ذات الواجب تعالى والا لزم كون الصفات من الاثار
لانه لو كانت الصفات زائدة لاحتاجت الى رابط هذا بعد

ولا يجوز

ولا يجوز ان يكون ذلك الرابط غير الواجب تعالى فبقي ان يكون
الرابط والموجد لتلك الصفات هو الواجب تعالى فيلزم ان تكون
الصفات اثرا له تعالى فتدخل الصفات في الاثار فجعل الصفات
مقابلة للاثار تنبيها على ان الصفات ليست زائدة على ذاته تعالى
بل هي عينها وليست باثار واورد عليه ان تخصيص الفصل الثالث
باثبات الاثار ليس على ما ينبغي اذ المقصد الاول والثاني ايضا
في بيان الاثار اذ ما سوى الله تعالى من الممكنات اثاره تعالى
واجيب بان المراد بالاثار ما هو مذكور في الفصل الثالث لا مطلق
الاثار وايضا المنظور في هذا الفصل اثره تعالى من حيث انه اثره
تعالى لا من حيث انه امر في نفسه بدون ملاحظة انه اثره تعالى

قوله لانه احضر بناء على ان مقدمته قليلة قوله او في
لا تقرير في البرهان من ان او في البرهان ما يكون حد الوسط
فيه حال جوهر ذات الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض
الموجود واجب يستدل عليه من حال جوهر الموجود والوجود
وطبيعته ه اشرف لاشتمال البرهان على الوجود وهو اشرف
قوله حدوث نحو خلق جوهرا كان او عرضا اما الاول فبيان
ان العالم الجوهري حادث وكل حادث فله محدث واما الثاني
فمثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم لحما ودما اذ لا بد له

الاحوال الطارية على النظم من مؤثر صانع حكيم ونفصل الكلام في المواقف قوله او امكانه بشرط الحدوث لان القديم عندهم لا يحتاج الى العلة كما هو مذكور مظانه قوله وذكر كما هو طريقة الطبيعيين واعلم ان الطبيعيين بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا وان لا يجوز ان يكون الشي محركا لنفسه قالوا ان جميع الحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا يكون متغيرا في صفاته كالمتحرك في الاين والوضع وغيرهما من المقولات ولا في الذات كالممكنات فانها تنتقل من الليس الى الايس والموجود الثابت الذات والصفات ليس الا الواجب الوجود بالذات فان قيل وظيفة الطبيعيين هي البحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث الاشتمال على الطبيعة واثبات الواجب من مسايل الفلسفة الاولى لان اثبات وجود الاشياء انما هو على ذمة الفلسفة الاولى قلت المسئلة عندهم ان الجسم ذو محرك واجب الوجود بالذات فباثبات الواجب عندهم يؤل الى اثبات حال من احوال الجسم له قوله بوجوه اربعة لا على ما اورده المص قدس سره لان ما اورده يكون له احتمالان فقط على ما سنذكره بقوله وهو احد احتمالي كلام المص احدهما ما ذكره الش وثانيهما ما ذكره المحش وفي كلام المحشي خدشة لان الدليل الذي ذكره

المص يمكن تقريره لكل من الوجوه الاربعة غاية ما في الباب ان يكون بعضها اقرب وبعضها غير اقرب وعلى هذا فالمناسب ان يجعل اول الوجوه الاربعة الوجه الثالث لانه اشد انطباقا على كلام المص على ما يظهر بالنظر ثم يجعل ما هو لايق ان يكون في الدرجة الثانية ثانيا وهكذا وبالجملة تفاوت الدرجة بالاولية والثانوية وغيرهما انما هو باعتبار موافقة ظاهر كلام المص وعدم موافقته لكن عدم الموافقة للظاهر مقول بالتشكيك ولاجل ذلك تتفاوت الدرجة قوله لزم الدور اورد عليه ان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على موجود يتوقف عليه فلم لا يجوز ان يكون ايجادها موقوفا على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور وافاد الاستاد ادام الله تعالى ظلال افاداته في دفع هذا الايراد بقوله الشريف طبيعة الايجاد متاخرة عن طبيعة الوجود لانها طبيعة ناعتية يستحيل قيامها بذاتها فانما يكون وصفا لشي والايجاب الايجابي مطلقا متاخر عن وجود الموضوع لان ثبوت صفة لشي فرع ثبوت الموصوف في نفسه فطبيعة الوجود متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى تقدير عدم وجود الواجب تعالى لا يحفظ ذلك لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا يكون الا بعد

فعلى هذا لزم توقف الوجود ايضا على الايجاد فيلزم الدور دون التسلسل

تعلق الايجاد بها وهذا تقرير البرهان على وجهه فالمقصود من قوله

الشي ما لم يوجد لم يوجد انه ما لم يتصف بطبيعة الوجود لم يتصف

بطبيعة الايجاد وعلى هذا لا يتجه ان الشي من وجوه الشبه كالوازم

من قوام الشي ما لم يوجد لم يوجد يوقف ايجاد كل شي شيا على وجوده

لا توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود وعلى تقدير التسليم لا يلزم

خلاف ذلك لانه على ما ذكرتم يلزم توقف طبيعة الوجود المطلق

على نفسها لان اتصاف شي بها تتوقف على وجود ذلك

الشي بعين ما ذكر لانا نقول لا يتم ذلك في طبيعة الوجود مطلقا

لانها ليست طبيعة ناعتية حتى يلزم كونها وصفا لماهية بل قد يكون

طبيعة الوجود قائما بنفس ذاتها كما في حقيقة واجب الوجود وان

اورد في طبيعة الوجود المطلق العام البديهي فنختار انها متاخرة

عن طبيعة الوجود الخاص القايم بذاته الواجب الوجود بنفس ذاته

فمدرس واستقم كما امرت انتهى كلامه مد ظله العالي فان قيل

[illegible] الايجاد الايجاد الاضافي فمسلم انه طبيعة ناعتية لكن

نعول [illegible] طبيعة ناعتية وعدم كون الوجود طبيعة ناعتية

[illegible] هذا على المتنازع فيه

وان اريد بال[illegible] الذات فلا نسلم انه طبيعة

ناعتية بل هو طبيعة متعوتيه [illegible] ان المراد بالايجاد

الايجاد الاضافي فنقول طبيعة الايجاد [illegible] عن الوجود

لان الشي

لان الشي ما لم يوجد لم يوجد ثبت توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود

فلو كان طبيعة الوجود ايضا طبيعة ناعتية يلزم ان يتاخر طبيعة الوجود

ايضا عن طبيعة الايجاد لان كل طبيعة ناعتية متاخرة عن طبيعة

الايجاد فيلزم الدور فظهر انه لا يصح ان يكون طبيعة الوجود طبيعة

ناعتية ولا يكون متاخرة عن طبيعة الايجاد فتحصل انه يكون في الوجود

وجود لا يتاخر عن طبيعة الايجاد وهو الوجود الواجبي فان قيل

لا يلزم من عدم تاخر طبيعة ~~الايجاد وهو الوجود~~ الوجود عن طبيعة

الايجاد ان لا يتاخر عن فرد الايجاد قلت اذا تقدم فرد من

على شي يلزم تقدم طبيعة الفرد ايضا لان الفرد عرضي للطبيعة ومتاخر

عنها لان الطبيعة داخلة في قوام الفرد والمتاخر عن المتاخر متاخر

فان قيل لم لا يجوز ان يتاخر كل فرد فرد من الايجاد عن كل فرد فرد

من الوجود الذي لم يتوقف ذلك الوجود على ذلك الفرد من الايجاد

بل على فرد آخر وكل فرد فرد من الوجود يتاخر عن الايجاد الذي لم يتوقف

ذلك الايجاد على ذلك الوجود بل على وجود آخر وح لم يلزم الدور

بل اللازم هو التسلسل كما ذكره المورد وستحاله غير ماخوذة في البرهان

قلت كلام المورد ليس مقابلا لما ذكره البرهن لان كلامه في

طبيعة الوجود وطبيعة الايجاد لا في افرادهما على انا نقول لو فرضنا

ان الكلام في افرادهما لتم المقصود ايضا بيان ذلك انه اذا لم

يكن في الوجود واجب بالذات وثبت السلسلة للنظر اليها

فيحصل سلسلتان احديهما سلسلة الموجودات وثانيهما سلسلة الايجادات
فلنا ملاحظة سلسلة الايجادات الغير المتناهية بعنوان الايجاد
بحيث لا يشذ عنها شيء من الايجادات فنقول هذه السلسلة باسرها
لها تاخر بناء على ان الشيء ما لم يوجد فلا يوجد ايجاد في تلك
السلسلة لم يكن له تاخر فلو كانت سلسلة الموجودات بحيث
لا يشذ عنها شيء لها تاخر انقلب لزم الدور وهو ظ فيجب ان يكون
في سلسلة الموجودات وجود لا يكون متاخرا عن الايجاد وهو الوجوب
بالذات فثبت المط قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق
من حيث هو موجود مبدأ اه هذه المقدمة ذكرها الشيخ في الشفا
وافاد الاستاد ادام الله بقاه ايام افاداته ان ههنا مقدمة اخرى
لاتمام الدليل تركها للظهور وتقرير البرهان ح ان طبيعة الممكن بما هي
لها مبدأ وطبيعة الموجود بما هي موجودة ليس لها مبدأ والا لزم
الدور فلا يجوز انحصار الموجود في الممكن والا يلزم ان يكون لطبيعة
الموجود مبدأ فثبت ان الموجود والممكن ليسا متساويين بل
الموجود اعم من الممكن فيلزم ان يكون في الوجود موجود غير الممكن
وهو الواجب بالذات وهذا البرهان مبني على وجود الكلي الطبيعي
في الخارج لانه لو لم يكن للكلي الطبيعي وجود في الخارج لما تم هذا البرهان
لانه لا يتجه ان يقول لا نسلم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج حتى
يقال انه موجود في الخارج ولم يكن له مبدأ والا يلزم الدور وبما

ذكرنا

ذكرنا ظهر وجه اندفاع ما اورد على ذلك البرهان من انا لا نسلم ان
الموجود المطلق ليس له مبدأ ولزوم تقدم الشيء على نفسه لم
اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام تحققه في ضمن فرد
يتوقف على تحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا فاللازم هو التسلسل
لا الدور واستحالته غير ماخوذة في البرهان والا يرجع الى البرهان
المشهور ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس مقابلا لما
يقول المبرهن لان ايراده يرجع حقيقة الى ان الفرد علة
للفرد وكلام المستدل ليس في الفرد بل في الطبيعة لانه كما ان
الفرد موجود كذلك الطبيعة موجودة في الخارج بناء على وجود
الكلي الطبيعي فغرضه انه لو كانت طبيعة الموجود بما هي طبيعة الموجود
لها مبدأ يلزم الدور وهو ظ لا يخفى قوله وهذا احق بان
يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه واعلم
ان المسالك المشهورة في البرهان التي على اثبات الواجب تعالى ثلثة
احدها من جهة امكان العالم ومصنوعيته وثانيها من جهة
استحالة طبيعة الوجود او الموجود مع قطع النظر عما عداهما وهذا الاخير
قد وصفه الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه فانهم بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه بملاحظة طبيعة
الوجود والموجود مع قطع النظر عما عداهما يثبتون العقل الاول
تعالى لانهم يقولون ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات والصادر

الا الواحد فلا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن
المادة وعلايقها وهكذا ايثبتون ساير الاشيا دليل آخر على الوجود
بالوجوب تعالى سلك الحكيم المستشهد بطلوع الموجود على حق
وكونه بالوجود ايضا فلتسلك طبيعة الوجود والموجود منهما
بعينهما الواجب جل شانه لان الوجود والموجود على ما لتسمم
في الواجب وزايد بالنسبة الى الممكن فالاستدلال بغيرها عليه تعالى
قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا بالذات
اه لانه لو كان لمجموع الموجودات مبدا يلزم تقدم الشي على
نفسه والفرق بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك
انما يلاحظ مجموع الموجودات من حيث مجموع الموجودات
ولا يتوقف الحكم على وجود الكلي الطبيعي بخلاف المسلك السابق
فان الملحوظ هو طبيعة الموجود من غير النظر الى افرادها ولهذا
توقف البيان على وجود الكلي في الخارج قوله مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا اه انما قال من حيث هو
موجود اشارة الى ان الشي باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب لان
الشي ما لم يجب لم يوجد ومقتضى الوجوب لا يصح ان يكون
غير الواجب تعالى لان الوجوب بالغير هو ان يصير الشي بعلته
بحيث يمتنع عليه جميع انحاء عدمه وان لم يمتنع بعلته جميع انحاء
عدمه لم يوجد لان الشي ما لم يجب لم يوجد وليس شي من
الممكنات ان يكون في نفسه بحيث يمتنع عليه العدم لان بعض
انحاء عدم معلوله هو ارتفاع العلة والمعلول جميعا فكلما
ما دام كانت العلة امرا يكون واجب الوجود بالذات
فانه لما كان يمتنع ارتفاعه بالذات فلا يتصور هذا النحو من
العدم ايضا من معلوله فالوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب
لا يحصل الا من الواجب بالذات فالشي باعتبار انه
موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الموجودات
من حيث انه موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الممكنات
من حيث انها ممكنة لا يمتنع ان يصير لاشيا محضا فلم يكن
الممكن صالحا لافاضة الوجوب والوجود فيجب ان
يكون في الوجود واجب الوجود بالذات ليصح
وجود الممكنات وتفصيل المقام ان ههنا مسلكين
احدهما التمسك بالوجوب اللاحق والآخر التمسك
بالوجوب السابق اما طريق التمسك بالوجوب اللاحق فنقول
الوجوب اللاحق هو الضرورة بشرط المحمول فيقع الشي
وقت الوجود ارتفع عنه جميع انحاء العدم لانه لو لم يرتفع
جميع انحاء العدم لم يلحق الوجوب اللاحق لان الوجوب
اللاحق هو رفع جميع انحاء العدم وقت الوجود ورفع
جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة واجبة بالذات لانه

لو لم يكن مستندا الى الواجب بالذات لما يصح ان يقال انه وجب
وقت الوجود قد ارتفع عنه جميع انحاء العدم لانه وان ارتفع
عنه جميع انحاء العدم الذي مع تحقق علته لكن لما كان علته غير واجب
بالذات بقي نحو واحد من انحاء عدم ذلك المعلول ولم يرتفع
بعد وهو ان يرتفع ذلك المعلول مع علته لان عدم العلة
من انحاء عدم المعلول بيقين انه يجوز ان يرتفع المعلول مع
العلة بناء على ان علته لم يكن بحيث يمتنع عليه العدم بالذات بخلاف
ما اذا كانت العلة شيئا يكون واجب الوجود بالذات
فيجب ان يكون في الوجود واجب بالذات والا لزم عدم
تحقق الوجوب اللاحق واما طريق التمسك بالوجوب السابق
فهو ان الوجوب السابق هو ان يرتفع جميع انحاء العدم
قبل الوجود حتى يوجد الشيء لان الشيء ما لم يجب لم يوجد
ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من الواجب بالذات
لما مر فالوجوب السابق ايضا لا يحصل الا من الواجب بالذات
فاذا ثبت ان الوجود لا ينفك عن الوجوب وان الوجوب
مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا لا يحصل الا من جنابه
جل سلطانه ظهر حقيقة قول المحشي مجموع الموجودات من حيث هو
موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس كذلك يمتنع
ان يصير لا شيئا محضا وعلى ما حررنا غرض المحشي اندفع به

ما اورد

ما اورد عليه من ان هذا مسلك آخر سوى طريق الاستدلال
والمباحثة اذ على هذه الطريقة يقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات
آه ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
فمسلم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك
بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع
ان يصير لا شيئا محضا فهو ممنوع وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب
بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يقبل ذلك
ووجه الاندفاع ان غرض المستدل هو ان الموجودات لها
اعتباران احدهما اعتبار انها موجودات وثانيهما اعتبار
انها ممكنات وباعتبار انها موجودات يجب ان يكون لها
وجوب لان الوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل
الا من الواجب بالذات لما بينا وبالجملة فكل موجود محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وشيء منهما لا يحصل من غير الواجب بالذات
كما مر فحاصل الكلام ان الموجود لما لم ينفك عن الوجوب والشيء
الذي يتصف بالوجوب سواء كان سابقا او لاحقا يمتنع ان
يصير لا شيئا صرفا لان الشيء الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
بعلته لم يصر متصفا بالوجوب واذا صار متصفا بالوجوب
فقد صار جميع انحاء عدمه ممتنعا واذا صار جميع انحاء
عدمه ممتنعا يمتنع ان يصير لا شيئا صرفا وباعتبار انها

ممكنات لا يأبى عن الوجود ولا عن العدم فلا يمتنع ان يصير كل شيئا
صرفا واذا عرفت هذا عرفت انه يمكن اختيار كل واحد
من شقي ترديد المورد ودفعه بما ذكرنا قوله في حكم واحد اي
في حكم ممكن واحد يعني ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم ممكن واحد وهذا يتصور من جهتين احدهما
من حيث عدم الاخر نظرا الى الانعدام بعد الوجود باعتبار ذاته
ايض وهذا الاحتمال الثاني مذكور في كلام المحشي دون الاول
والممكن الواحد ومجموع الممكنات بحيث لا يشذ شيء منها عن ذلك
الحكم فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز
عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا
امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان
احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر
واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا
الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلت اما اولا
فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم
الطاري الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري
على الزماني ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت في موضعه
هو ان يكون احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون
النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان النقيض

الوجود

الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي
يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من مبدأ الامر وثانيهما
ان يرفع وجوده البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا
لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود
البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن
باعتبار تحققه في ضمن عدم وجود الزمان من مبدأ الامر قوله
موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة
تقرير هذا البرهان ان مجموع الممكنات الصرفة لا يخلو من ان يكون
علتها الفاعلية والصدورية عينها او جزءها او امرا خارجا عنها
فالاول باطل بالبداهة وكذا الثاني لانه اذا كان جزءها علة لها
يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ايضا فبقي
ان يكون علة الممكنات الصرفة امرا موجودا خارجا عنها والموجود
الخارج عن الممكنات هو الواجب بالذات واورد على هذا الدليل
شبهة مشهورة وهي المسماة بشبهة ما فوق معلول الاخير
تقرير الشبهة انا نختار ان مجموع الممكنات الصرفة علتها جزء
ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله بيان ذلك ان استناد شيء
الى شيء يتصور من وجهين احدهما ان يكون الشيء مستندا الى الشيء
فقط وهذا يتصور في صورة كون العلة البسيطة والثاني يكون
الشيء مستندا الى شيء يكون ذلك الشيء مشتملا على جميع ما يتوقف عليه

شبهة ما فوق معلول الاخير

معلوله اذا تمهد هذا فلقائل ان يقول ان السلسلة الغير المتناهية نفصلها
الى جزئين احدهما المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق المعلول الاخير
فجميع ما فوق المعلول الاخير امر موجود يكون علة للمعلول الاخير وكذا
نفصل ما فوق المعلول الاخير الى جزئين احدهما الجزء الذي هو فوق
المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق هذا الجزء وهكذا فيلزم
كون الشي علة لنفسه ولعلله فان قيل مراد المستدل بجوازه لو كان
واحد من الاجزاء علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة والذي اختاره
صاحب الشبهة ليس اختيار الشق من الشقوق التي ذكرها المستدل قلت
غرض صاحب الشبهة ان ههنا احتمالا لا يستلزم المفسدة فان
لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون ترديده حاصرا وان
ذكره فلصاحب الشبهة اختيار هذا الشق ولا يلزم كون الشي
علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة مندفعة بالمقدمة التي مهدها
المحشي بيان ذلك انه لما كان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد
في امكان طريان الانعدام وعدم الوجود راسا فلا بد لها من
علة على الاطلاق والعلة على الاطلاق يكون علة للجميع فاذا فرض
ان الجزء علة على الاطلاق يلزم ان يكون الشي علة لنفسه ولعلله
وايضا قد مر فيما سبق ان شيئا من الممكنات لا يصح ان يكون
مفيضا للوجود وشي منها لما مر من ان الشي ما لم يرتفع عنه جميع
انحاء العدم لم يكن واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا

وشي

وشي من الممكنات لا يصح ان يصير منشأ للوجوب السابق واللاحق
كما عرفت فيجب ان يكون موجد الواحد من الممكنات موجدا لجميع الممكنات
وهذه الشبهة جارية في البراهين الاتية والجواب الجواب **قوله**
مجرد الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو ما لا يلزم
من وقوعه محال والممكن بالامكان الذاتي اعم من ان يلزم من
وقوعه محال ام لا اذا عرفت هذا فنقول يكفي لنا في اثبات
الواجب جل شانه مجرد الامكان الوقوعي لا الوقوع بالفعل وتقريره
انه اذا فرض انه يمكن وجود ممكن بالامكان الوقوعي فهذا
الفرض لا يصح الا مع وجود الواجب جل شانه بالفعل لانه
لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان الوقوعي
لانه على تقدير عدم الواجب جل شانه يلزم من وقوع شي من الاشياء
محال وهو الدور لانه حينئذ يلزم توقف ايجاد ما على موجود ما
وتوقف موجود ما على ايجاد ما فلم يكن شي من الاشياء ممكنا
بالامكان الوقوعي ولا يلتبس عليك بان تذكر بعض البراهين
التي في هذا المطلب الاعلى والمقصد الاقصى غير ما ذكره المحشي
منها برهان الضرورة واللاضرورة تقريره ان الممكن
باعتبار ذاته لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود والعدم
ولهذا احتاج في كل منهما الى علة فليس شي من الممكنات باعتبار
ذاته ضرورة وقد ثبت ان الشي ما لم يجب ولم يحصل له ضرورة

بالممكن

الضرورة واللاضرورة

الوجود من علته لم يوجد فاذا لوحظت سلسلة الممكنات متناهية
او غير متناهية على سبيل الاجمال وفرض انه ليس في الوجود واجب
بالذات يلزم صدور الضرورة من اللاضرورة وبالجملة
اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات فمن اين تحصل ضرورة
وجود الممكن فيلزم ان تحصل الضرورة من اللاضرورة وهذا
محال بالضرورة وانما قلنا ان صدور الضرورة من اللاضرورة
فيما نحن فيه مستلزم لصدور الشي من الاخص من نقيضه بيان
ذلك ان نقيض الشي هو سلب ذلك الشي ورفعه فنقيض
ضرورة الوجود هو سلب ضرورة العدم الوجود وسلب ضرورة
الوجود اعم من سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم
معا لان سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم
معا لا يتصور ان ينفك عن سلب ضرورة الوجود وهو ظاهر
بخلاف سلب ضرورة الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة
الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود
يتحقق في الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ضرورة الوجود وسلب
ضرورة العدم معا لان عدم الممتنع ضروري له فاذا فرض
ان ليس في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة
من لا ضرورة الوجود والعدم معا وهذا برهان اللاولوية
ويمكن تقريره من مسلكين احدهما من مسلك الوجود الابتدائي

والعدم

والعدم الابتدائي وثانيهما من مسلك الوجود الثانوي البقائي
والعدم الثانوي الطاري فعلى الاول نقول لو كانت الموجودات
منحصرة في الممكنات يلزم الترجح بلا مرجح بيان ذلك ان الممكن
كما ان وجوده بعلة كذلك عدمه بعلة فوجودات الممكنات يمكن
ان يكون في سلسلة مترتبة في جانب العلل سواء كانت السلسلة متناهية
او غير متناهية ولا يكون هذا البرهان مبتنيا على ابطال التسلسل
لانه تام على تقدير التسلسل وعدمه وكذلك عدمات الممكنات في سلسلة
مترتبة متناهية او غير متناهية في جانب العلل فح لسائل ان يقول
لم تحققت سلسلة الوجود دون العدم ولو قلت لانه تحقق علة
سلسلة الوجود دون سلسلة العدم قلت قد اخذنا جميع السلسلة
المترتبة بحيث لا يشذ عنها علة في جانب الوجود وكذا في جانب العدم
فلا معنى لقولك انه تحققت علة جانب الوجود لانه قد اخذنا
تمام السلسلة المترتبة في جانب الوجود وكذا تمام السلسلة المترتبة
في جانب العدم فبعد ذلك الفرض لسائل ان يقول لم تحققت
هذه السلسلة اي سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب
العدم فيلزم الترجح بلا مرجح وكذا لو تحققت سلسلة جانب العدم
لسائل ان يسأل ويقول لم تحققت سلسلة جانب العدم دون
سلسلة جانب الوجود فالترجح بلا مرجح لازم على كل واحد
من التقديرين لكن فيه شي وهو ان الدليل لا يتم على فرض

لتحقق سلسلة جانب العدم دون الوجود لانه اذا فرض
تحقق سلسلة جانب العدم ولو لم يتحقق سلسلة جانب العدم
دون سلسلة جانب الوجود فح لقائل ان يقول يتحقق سلسلة جانب
العدم لان سلسلة العدمات قد انتفت لا عدم واجب بالذات
بخلاف سلسلة جانب الوجود لانها لم تنته الا وجود واجب
بالذات فالصواب ان يقتصر في تقرير البرهان على جانب الوجود
سواء كان الوجود وجودا ابتدائيا او ثانويا بان يق
في جانب الوجود الابتدائي لما فرض على ما هو الواقع تحقق
سلسلة جانب الوجود فلسائل ان يسال لم تحقق سلسلة
جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح
واما في جانب الوجود الثانوي بان يق قد اثبتنا ان الشي
في البقاء ايضا محتاج الى العلة فعلى تقدير عدم الواجب العياذ بالله
علة البقاء ايضا محتاجة الى علة وكذلك علة علتها وهكذا الى
رتب السلسلة وكذلك عدم الطارى ايضا محتاج الى علة
وعلة علة علته ايضا محتاجة الى علة وهكذا الى ان ترتب السلسلة
فنقول لم يتحقق سلسلة جانب الوجود الثانوي دون جانب
العدم الثانوي فيلزم الترجيح بلا مرجح ومنها البرهان الاسد
الاخصر وتقريره انا اذا فرضنا سلسلة ذاهبة الى غير النهاية
من الممكنات ولم يكن في الوجود العياذ بالله واجب الوجود بالذات

فنقول

فنقول لا شي في تلك السلسلة المفروضة يصح ان يكون موجودا
ما لم يوجد قبله موجود اخر فكل واحد واحد من احاد تلك السلسلة
لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شي اخر في الوجود
فح نقول كلا ان كل واحد واحد من اجزاء تلك السلسلة لا يدخل
في الوجود الا ان يدخل قبله موجود اخر في الوجود فكذلك
الاجزاء بالاسر حالها مثل حال المعلول الاخير في انها لا يصح
ان تدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شي اخر في الوجود
فيلزم وجود الواجب بالذات لان الموجود الخارج عن تلك
السلسلة هو الواجب بالذات وبالجملة اذا لاحظ العقل
سلسلة الممكنات اجمالا يحكم بانه لا شي في تلك السلسلة
متعينا
مستتبعا بالوجود واذا لم يكن في الوجود موجود متعين بالوجود
فمن اين يحصل الوجود ومن اين يجي الوجود ومنها برهان
التضايف وتقريره اذا تسلسلت العلل ولم يكن في الوجود
بالذات
واجب الوجود فكل واحد واحد مما هو فوق المعلول الاخير
متصف بالعلية بالقياس الى ما تحته والمعلولية بالقياس الى ما فوقه
فجميع ما فوق المعلول الاخير متصف بالعلية والمعلولية معا والمعلول
الاخير متصف بالمعلولية فقط فيلزم زيادة عدد المعلولية
على عدد العلية بواحد وهو محال لان المتضايفين الحقيقيين
متكافئان في الوجود فيلزم ان يكون في الوجود موجود متصف

بالعلية فقط ليستقيم التكافؤ الواجب بين عدد العليات والمعلوليات والامر المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار وجوده في نفسه هو الواجب بالذات فيثبت من هذا البرهان امران احدهما اثبات الواجب بالذات وثانيهما بطلان التسلسل لانه اذا ثبت وجود الواجب بالذات فيلزم انتهاء سلسلة الوجود الى الواجب بالذات فلم يكن سلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية الى الواجب بالذات فان قيل اذا ترتبت السلسلة الى لا نهاية فالمعلول الاخير له معلولية والعلية المضايفة لها هي القائمة بعلته ذلك المعلول الاخير وهكذا كل معلولية في تلك السلسلة وبالجملة ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية على العلية مطلقا اي واحدة سواء كانت تلك المعلولية متضايفة ام لا فنقول لا نم محاليتها وان اريد انه يلزم زيادة المعلولية المتضايفة فلم يلزم اصلا لان كل معلولية يكون بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعلول المتصف بالمعلولية قلت كما ان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين بدون الاخر كذلك يحكم بانه يمتنع زيادة عدد احد المتضايفين على عدد الاخر لانه لا يكون بازاء متضايف حقيقي واحد الا متضايف حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء علية واحدة الا معلولية واحدة فلو تكثرت العلية تكثرت المعلولية حسب تكثر العلية في صورة التسلسل المذكور يلزم زيادة احد المتضايفين على عدد الاخر

كما عرفت سابقا

كما عرفت فان قيل لا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية كما ذكرتم لان المعلول الاخير علته هي مجموع ما فوق المعلول الاخير وكذلك ما فوق المعلول الاخير يحصل له جزءان احدهما معلول والاخر علته وهكذا فلم يلزم الزيادة المذكورة قلت لا نزاع في ذلك بل المقصود هو انه لما كانت السلسلة غير متناهية فيكون احاد السلسلة بحيث يكون كل سابق منها علة للاحق منها وان كان السابق علة ناقصة بالقياس الى اللاحق والزيادة المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار لا مطلقا واعترض على ذلك البرهان بانه ان اريد ان عدد المعلولية يلزم ان يكون زائدا على عدد العلية في الخارج فهو باطل لان العلية والمعلولية لا وجود لهما في الخارج وان اريد انه يلزم في الذهن فهو باطل ايضا لان هذا انما يلزم اذا لاحظ الذهن جميع عدد العلية وجميع عدد المعلولية ولما كانت العليات والمعلوليات غير متناهيين فلم تقدر الذهن على ملاحظتها وهذا الاعتراض ساقط لان الملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم والذهن وان لم تقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة لكنه قادر على ملاحظتها اجمالا والملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم ولنفس وايضا الاذهان العالية قادرة على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة عند الحكم فيلزم الزيادة

المذكورة في الاذهان العالية ومنهما ما سنح لي فلنمهد اولا
مقدمتين الاولى ان كل فرد بالنظر الى طبيعته عرضي اما وقد خرجنا
فلا يجوز ان يكون طبيعة من الطبايع معلولة لفردها والثانية ان الممكن
منحصر في الجوهر والعرض بالاتفاق والبرهان اما بالاتفاق فهو ظاهر
واما بالبرهان فلان كل ممكن من الممكنات لا يخلو من ان يكون باعتبار
ذاته وحقيقته المرسلة محتاجا الى الموضوع ام لا الاول العرض
والثاني الجوهر فيكون كل ممكن اما جوهرا واما عرضا على ما ذكره الشيخ
في قاطيغورياس الشفا فبعد ما تمهد هما نقول ان العرض باعتبار
طبيعته محتاج في وجوده الى الجوهر فلو انعكس الامر دار وطبيعة
الجوهر معلولة ايضا ولا يجوز ان يكون علتها الفرد المندرج تحتها فتعين
ان يكون علة طبيعة الجوهر امرا موجودا خارجا عن سلسلة الممكنات
والموجود الخارج عن سلسلتها هو الواجب الوجود بالذات فان قيل
لم لا يجوز ان يكون بعض افراد الجواهر مستندا الى البعض الاخر منها
وتذهب السلسلة الى غير النهاية ومحاليته التي غير ماخوذة في
البرهان كما مر في علة الطبيعة لا في علة الفرد فكما ان موجود الفرد
كذلك الطبيعة ايضا موجودة بل الطبيعة متقدمة على الفرد
فيكون الوجود منسوبا اليها اولا ثم ينسب الى الفرد قيل
واقول لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه لو لم
يكن في الموجودات واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود
فان

فان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود لاستحالة ان يكون
غير الموجود الخارجي موجدا لموجود خارجي وهكذا نقول في موجده
والدور مستحيل لامتناع ان يكون كل من الشيئين متقدما على
نفسه بمرتبتين او مراتب فلموجده موجد اخر موجود وهكذا
لا الى نهاية وهو يستلزم ان يكون الكل مساويا للجزء ولجزء
جزءه وهكذا لا الى نهاية واستحالته بينة بيان الملازمة ان
الكل المبتدا من موجود معين غير متناه فرضا فاذا قطعنا
النظر عن المبدا يكون الباقي غير متناه ضرورة فيكون الكل
مساويا للباقي والالزم تناهيهما على فرض التطبيق ثم
نقول اذا قطعنا النظر عن مبدا الباقي يكون الباقي منه غير
متناه ضرورة وهو ايضا مساو للكل والالزم تناهيهما على
فرض التطبيق وهكذا نقول في الباقي من الباقي الثاني والثالث
والرابع لا الى النهاية فيلزم مساواة الكل لكل منها فثبت
انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود قطعا لاستلزام
تحققه المحال انتهى وفيه نظر اما اولا فلان هذا المحال لزم من
كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب تعالى عن
ذلك علوا كبيرا لان هذا المحال يلزم بعد فرض تحقق الواجب
ايضا لانا اذا فرضنا ان الواجب موجود ومع ذلك سلسلة
الممكنات غير متناهية يلزم هذا المحال بعين هذا الدليل

فالمحال لزم من وجود السلسلة الغير المتناهية سواء فرض معه ذلك وجود
الواجب ام لا الا ترى ان الحكماء بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه
يقولون انما يكون التسلسل محالا بشرطين احدهما الترتب وثانيهما
الاجتماع فلو لم يتحقق احد الشرطين وتحقق الآخر فلا يكون التسلسل محالا
فظهر انه قد يجتمع التسلسل مع وجود الواجب عندهم في بعض الصور الا ان
يقال ان هذا الدليل لما ابطل كون سلسلة الممكنات غير متناهية
فبقي ان يكون سلسلة الممكنات متناهية فلا بد حينئذ من
وجود الواجب تعالى والا يلزم ان يكون الممكن الذي في انتهاء
تلك السلسلة المتناهية يصير موجودا بلا علة او يوجد نفسه وكلاهما
محال واما ثانيا فلان اللازم حقيقة وفي نفس الامر على تقدير فرض
سلسلة غير متناهية ليس هو تساوي الكل والجزء لانه قطعي الاستحالة
بل اللازم في نفس الامر بحكم برهان التطبيق هو تناهي ما فرض غير متناه
الا ان يقع غرضه ان تساوي الكل والجزء يلزم على تقدير حقيقة
كون سلسلة الممكنات غير متناهية في نفس الامر والله اعلم
ان لبعض المحققين من العرفاء ذكر في بعض رسائله الخاص
والعام من الامم المختلفة متى وجدوا في الامور المتباينة
قوما متفقين على عقيدة واحدة في وضع من الاوضاع
لم يكن موجب العقل رافعا له فان اتفاقهم عليها يوم معام
الشواهد العيانية التي يستغني في تصحيحها عن الادلة العقلية ويصير

المنازع لها

المنازع لها والمعرض عن قبولها معدودا من جملة المبتلى بالجنون وهذا
صريح في ان مثل هذا الاتفاق مفيد لليقين فنقول قد وقع اجماع اشرف
العقلاء واعقلهم كالانبياء على وجود الواجب تعالى ووقع من الحكماء
الكرام والعلماء العظام ايضا الاجماع على وجود الواجب بالذات
والعقل الصراح يحكم حكما على البت على استحالة اجتماعهم على الكذب
وهذا النوع اوضح من البرهان على اثبات الواجب بالذات وهذا
البرهان يمكن اجراؤه في ساير الصفات الكمالية ايضا تنبيه
كل من رفض غشاوة الوهم والعناد ودخل في زمرة اهل الرشاد
وراجع وجدانه لا من طريقة الاعتياد لم يكن في فسحة الا الاعتقاد
على وجود اله العالم في الازال والاباد ويحكم بان منكر اله
العالم لا ينكر الا باللسان مخالفا لما في الصدر والجنان على
ما قال امير المومنين وامام المتقين صلوات الله وسلامه
عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين فهو الذي تشهد له اعلام
الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وهذا اظهر في ان معرفة الله
تعالى فطرية وحاصلة لكل احد دون مراجعة الوجدان ~~ويشهد~~
وان جحدوا انكر طائفة فليس انكارهم الا باللسان من دون الرجوع الى
الوجدان ويشهد بذلك ايضا ما روي ان زنديقا دخل على
الصادق عليه الصلوة والسلام فسأله عليه الصلوة والسلام عن
دليل اثبات الصانع فاعرض عنه عليه السلام ثم التفت اليه

وسالم من ان قبلت وما قصتك فقال الزنديق اني كنت مسافرا
في البحر فعصفت علينا الريح وتغلبت بنا الامواج فانكسرت
سفينتنا فتعلقت بساجة منها ولم يزل الموج تقلبها حتى
قذفت بي الى الساحل فنجوت عنها فقال عليه السلم ارايت
الذي كان تعلق قلبك اذا انكسرت السفينة وتلاطمت
عليكم الامواج فزعا عليه مخلصا له في التضرع طالبا منه النجاة
فهو الهك فاعترف الزنديق بذلك وحسن اعتقاده في ذلك
من بوته تعالى واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه
ولهذا ترى كل الناس يفزعون جناب اله العالم في المضايق
والمصايب ويرجو منه النجاة والخلاص والحق ان اصل معرفة وجود
اله العالم فطرية حاصلة لكل احد لكن اثبات ان وجوده واجب
بالذات واثبات ساير الصفات والاحوال نظري يتم بما هو على
النحو الذي قرره الحكماء الكرام والعلماء العظام فالبراهين المذكورة انما
يكون براهين باعتبار اثبات نحو وجوب الوجود بالذات لا باعتبار
اصل وجود اله العالم تكملة اعلم ان البراهين المذكورة
في اثبات الواجب جل شانه يتوقف كلها على اثبات ان
الممكن لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بذاته ولا بالاولوية الذاتية
والبراهين الماخوذة فيها الضرورة والوجوب يتوقف على نفي
الاولوية الخارجية فلابد لنا من اثبات مطالب ثلثة الاول

ان الممكن

ان الممكن لا يجوز وجوده الا بعلة خارجة عنه والثاني نفي الاولوية
الذاتية والثالث نفي الاولوية الخارجية واستدل الشيخ في
الشفاء على المطلب الاول بان ماهية الممكن ان كانت كافية
في كونه موجودا كان واجبا موجودا دايما وان لم يكف احتاج
الى غيره وهو العلة واعترض عليه بانه ان اريد بالكفاية
المعرض بوضعيات الانفصال منه
في لزوم الوجود فنختار انه غير كاف وان اريد الكفاية
في صحة الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية ولا نم استلزام
ذلك لعلة بل غاية ما لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجودا بلا علة
اي عدم الكفاية في لزوم الوجود مع الكفاية في الاتصاف به
وهل الكلام الا في هذا وهذا اول المسئلة ولم يجوز وجود الممكن
بلا علة ان يجوز هذا بل هذا ذاك بعينه وهذا الاعتراض ساقط
لانه اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف بالوجود بلا علة
ان يكون ذات الممكن كافية في لزوم الوجود لان كل صفة ثابتة
للشي بالنظر الى ذاته يجب ان يكون لازمة غير منفكة عنه باعتبار
ذاته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة وفي الاشارات استدل
بان ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار
احدهما اولى فلحضور شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود
هو من غيره وتقرير هذا البرهان الكلام على ما قرره المحقق الطوسي
قدس سره القدوسي ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان

في ان يكون موجودا لا لعينها او للحاجة والكل باطل لاستحالة
ترجح احد الشيئين المتساويين من غير مرجح فاذن الاول حق
والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم
الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو
ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما
اولى فلحضور شي او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول وان شئت زيادة
التحقيق فالحظه واعلم ان هذا البرهان هو البرهان المشهور من ان
الممكن ما تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذاته فلو وقع احدهما
بدون علة خارجة عن ذاته يلزم الترجح بلا مرجح وهو ضروري البطلان
واعترض عليه بان الطرف العدمي لما لم يكن له تميز فلم يتصور
له الا شي فضلا عن تساوي النسبة والجواب عنه ان الطرف
العدمي وان لم يكن له تميز في الخارج لكن له تميز في العقل لان العدم
له حظ من الوجود العقلي وتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات
الممكن انما هو في العقل بمعنى ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن
ولاحظ الوجود والعدم يحكم بان الممكن بما هو ممكن يتساوى
نسبة الوجود والعدم الى ذاته وايضا تخصيص الاعتراض
بالعدم ليس بشي لانه كما ان العدم ليس له تميز في الخارج كذلك الوجود
ليس له تميز في الخارج لان الوجود ليس موجودا في الخارج وليس
عروض الوجود الا في الذهن على ما حقق في موضعه ومنع تساوي
نسبة

في ابطال الاولوية الذاتية

نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن هو عدم اقتضاء ذات الممكن
شيئا منهما لا انها تقتضي تساوي النسبة المذكورة حتى يرد عليه
انه اذا اقتضى الممكن تساوي النسبة المذكورة فلا يتصور ان يترجح
الوجود او العدم لعلة خارجة عنه ايضا لان المنافي فيما يستحيل
اجتماعهما ولو بالفاعل [illegible] ويتضح ذلك من كتب الميزان
والمطلب الثاني وهو نفي الاولوية الذاتية فنذكر اولا ان الاولوية
الذاتية لها تفسيران احدهما اقتضاء ذات الممكن رجحان
احد الطرفين بالقياس الى ذاته اقتضاء غير بالغ حد الوجوب
ورجحانا غير بالغ حد الوجوب وثانيهما كون احد طرفي الممكن اليق
بالنسبة الى الذات لياقة غير بالغة حد الوجوب ولا يكون تلك
الاليقية باقتضاء اصلا لا من جنبة الذات ولا من جنبة غيرها
وعلى كلا التفسيرين يكون الاولوية كافية في وجود الممكن ويكون الممكن موجودا
بها واستدل المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه لو حصل بسببها الوجود
بلا وجوب ويكون مبدءا ما ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشي نفسه وذلك
فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود
الشي بالرجحان والاولوية الذاتية يكون متصفا بالوجود وليس هو
عينه لكونه ماهية ممكنة ويكون الذات مقتضيا لرجحان الاتصاف
به فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما يرجح المعلول فيكون علة الاتصاف
نفسه فيكون الشي موجدا لنفسه وهو باطل لان الشي المفيض للوجود يجب

ان يكون موجودا حتى يصح منه افاضة الوجود فيلزم ان يكون الشيء
قبل وجوده موجودا وهو ظاهر ولما فرض عدم بلوغ رجحان الوجود
الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز عدمه
مع بقاء الرجحان كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه
اليه هذا خلف فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان فيلزم جواز عدمه
بلا سبب لانه فرض جواز عدمه مع بقاء السبب الموجب ولا يصلح
لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود وعلة الوجود فرض بقاؤها
فثبت جواز العدم بلا سبب وهو باطل وظهر من هذا انه لو حصل الوجود
بلا وجوب ويكون مبدأ لما يمكن حاصلا بنفسه يلزم ايجاد الشيء نفسه وهو
نفسه جميعا لا احدهما على ما هو ظاهر كلام المعلم الثاني الا ان يحمل كلامه
على منع الخلو دون الجمع فان قيل قد قرر الرئيس ابو علي بن سينا وغيره
من الرؤساء ان الماهية بنفسها علة للوازمها فعلة الامكان مثلا نفس
ماهية الممكن لا وجودها ولهذا يجوز تقدم الامكان على الوجود بمراتب لان
الشيء المعلول امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد فبناء
على هذا لم لا يجوز ان يكون الوجود من لوازم الماهية فيكون الماهية علة للوجود
بنفسها فلا يجب ان يكون مفيد الوجود موجودا قلت
هذا السؤال اورده الشيخ في المباحثات فقال اذا كان جائزا ان
يكون ماهية علة لوازمها لا لانها ماهية لا لانها موجودة فلم لا يجوز ان
يكون الوجب الوجود ماهية وتلك الماهية توجب الوجود لها حتى يكون الماهية
معلول

6
معلول الماهية فلم يكن الوجود واجبا ثم اجاب فقال ان الماهية
اذا كانت لذاتها علة لشيء كان ذلك الشيء لازما لتلك الماهية
كيف كانت الماهية موجودة او معدومة فماهية المثلث علة
لتساوي زواياه لقائمتين فان كانت الماهية الموجودة كان
التساوي موجودا وان كان معدومة كان معدوما فلازم الماهية
كالماهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت ماهية علة بنفسها
لوجودها لزم ان يلزمها الوجود باي وجه فرضت الماهية ولو كانت
الماهية معدومة لزمها الوجود كسائر لوازم الماهية فيلزم
ان يكون تلك الماهية موجودة معدومة معا وهو محال ان هذا
الجواب انما ينفي كون الوجود لازم الماهية بالنسبة الى الوجود
اي كانت معدومة ثم توجد كما في الممكنات الحادثة لا مطلقا
غاية ما يلزم من ان كون الوجود لازم الماهية ان يكون
تلك الماهية موجودة ازلا وابدا ولم يكن لها عدم اصلا
والجواب الشامل هو ان يقال ان من قال ان لازم الماهية بالذات
لازم لها ومستند اليها لانها ماهية لا لانها موجودة ليس مراده
ان الماهية المنفكة عن الوجود علة للازمها لان الماهية المنفكة
عن الوجود ليست الا نفيا محضا بل المراد ان الماهية التي
يكون علة للازمها يكون مخلوطة بالوجود لكن الوجود ليس له دخل في ثبوت
لازم الماهية لها وبالجملة ليس الوجود مما يتوقف عليه ثبوت

لازم الماهية لما والحاصل ان الامر الذي لا يكون مخلوطا بالوجود امر تخميني
لا يثبت للشي اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فالامر الذي
يكون علة لشي لا يتصور علته الا بعد تحصله وتميزه والتحصل والتميز
لا يكون الا بعد الوجود بل شبيها بالاثبات باعتبار ان الشي كما يمتنع
انفكاكه عن الاثبات كذلك يمتنع انفكاكه عن الوجود وتحقيق عروض
الوجود للماهية امر لا يليق المقام بذكره فلو كان الوجود لازم
الماهية لشي من الحقائق يلزم ان يكون الماهية مخلوطة بالوجود قبل
كونها موجودة هذا هو الوجه العام واما الوجه الخاص بالواجب
فبان يقال ان كون الوجود من لوازم الماهية بالقياس الى الواجب
ممتنع بناء على البراهين الاتية على كون الواجب سائر الكمالات
يجب ان يكون عينه الواجب جل شانه ولازم الماهية زائد عليها
فلا يجوز ان يكون الوجود من لوازم الماهية بالنظر الى الواجب المحقق وتلميذه
الدواني وجه لابطال الاولوية الذاتية اورده غياث المدققين
في شرح اثبات الواجب لابيه ثم اورد عليه ايرادات ولا باس
بان ننقل عبارته قال فيه ثم ان المحقق الجليل اتى بدليل عليه
ردا لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه
بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية
الطرف الاخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح
المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع

العدم

العدم نظرا اليه وهو يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منته
الى حد الوجوب منته اليه هذا خلف واقول انه لعمرك تعليل عليل معلول
ودليل مقدوح مدخول وهو منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول اولا
فبالممكن فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي فلو وجب بان
الوجود و العدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر بينهما فرق في الخلف واما
ثانيا فلانه منقوض بسائر مقتضيات الماهيات كبرودة الماء مثلا
واما الثاني اولا فلان غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته
ونظرا انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع ولم
يجوز ان يقع لمرجح غالب من خارج اما بازالة المرجوحية او بدونه
فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير فان
علته وقع كما ان التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية بالغير
ولا يخفى ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في
حواشيه على الشرح الجديد للتجريد الا انا لم من انه جواز ان يكون الاولوية
الذاتية بطريق الرجحان مع ما فيه على ما اوضحناه في حواشيه واما
ثانيا فلوروده الايراد الظاهر من الترديد في المراد بالرجحان نظرا الى
الذات انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان قوله فان الرجحان كما ينافي
المرجوحية ينافي التساوي ليس بشي لان التساوي على ما مر سابقا هو عدم
اقتضاء الممكن شيئا من الوجود والعدم لا انه تقتضي التساوي حتى
يلزم الفساد بخلاف الرجحان فان معناه اقتضاء الذات الرجحان

ولم تنقيض ويكون لاتفاقا فاذا اقتضى الممكن رجحان احد طرفيه
او بحصل الرجحان بدون الاقتضاء منع وجود ذلك الرجحان تجب
ان يكون الطرف الاخر مرجوحا ولا يجوز ان الطرف الراجح مرجوحا بالغير
والمرجوح راجحا بالغير لان المتنافيين لا يجتمعان وان استوضح ذلك
من كفتي الميزان ظهر الفرق بين الرجحان والتساوي والحاصل
ان مراد المستدل انه اذا كانت الذات كافية لرجحان الوجود فيلزم
ان يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وفي زمان رجحان الوجود لا يمكن
العدم الذي يكون مرجوحا والا يلزم امكان اجتماع العدم المرجوح مع
الوجود الراجح في ان واحد وكان اجتماعهما بالفعل في ان واحد محال
فكذلك امكان اجتماعهما في ان واحد لان امكان المحال محال
لو امكن فانما يمكن بعد زمان رجحان الوجود مثلا فهذا القسم
العدم وهو العدم في زمان رجحان الوجود لا يكون ممكنا واذا لم يمكن
العدم في زمان رجحان الوجود يلزم ان يكون ممتنعا فيه واذا امتنع
العدم في ذلك الزمان يلزم ان يكون الوجود واجبا في ذلك الزمان
فيلزم ان يبلغ ذلك الوجود الراجح حد الوجوب وتقرض غير بالغ
درجته هذا خلف واما ثانيا فلان قوله فانه منقوض بسائر مقتضيات
الطبيعة كبرودة الماء مثلا مدفوع لان مقصود المستدل بطلان مع تحقق
الرجحان الذاتي لاحد الطرفين يجب ان يكون الطرف الاخر مرجوحا
وليس الكلام في اقتضاء الرجحان لان اقتضاء الرجحان الذاتي

غير الرجحان

غير الرجحان الذاتي ولا نزاع في انه يجوز يكون الشيء مقتضيا
لشيء اقتضاء ناقصا ومع ذلك يقع خلاف مقتضاه من خارج
كالماء مثلا فانه قد يجب اتصافه بالحرارة مع ان مقتضى طبيعته البرودة
بناء على اقتضاء طبيعته البرودة ليس اقتضاء تاما بل يلزم من كونه مخلى
بالطبع حتى يحصل البرودة ونظير ذلك كثير كالحجر المتحرك الى الفوق
قسرا فان طبيعته يقتضي الحركة الى المركز واما ثالثا فلان قوله فلان
غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى الذات ظاهرا انه لا يستلزم
ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع اه مقدوح لان المستدل
لم يدع ان الطرف الاخر ممتنع مطلقا بل ادعى ان مع تحقق الرجحان
الذاتي لاحد الطرفين يكون الطرف الاخر مرجوحا فما دام الرجحان متحققا
لاحد الطرفين يكون الطرف الاخر مرجوحا لان رجحان احد الطرفين
يستلزم مرجوحية الطرف الاخر فاذا كان الرجحان بالنظر الى الذات
يتحقق المرجوحية بالنظر الى الذات فالمرجوح مع كونه مرجوحا يمتنع ان
يكون راجحا لانه يمتنع ترجيح المرجوح وهو بديهي لا يقبل المنع فاذا
امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح واجبا فما فرض
غير منته الى حد الوجوب يكون منتهيا الى حد الوجوب هذا خلف وقوله اما
بازائه المرجوحية او بدونه مدفوع ايضا لان المفروض هو ان وجود
وجود الممكن بالاولوية الذاتية والرجحان الذاتي وكلام المستدل في
انه اذا وجد الشيء بالرجحان الذاتي فما دام يكون الرجحان الذاتي

متحققا يكون الشي موجودا والطرف الاخر يكون مرجوحا فالم
الراجح يكون راجحا يكون للمرجوح مرجوحا فالكلام في صورته فهي الراجحية
والمرجوحية لا مطلقا فاذا فرض زوال المرجوحية يلزم خروج عن محل
الزائع وقوله فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى
الغير قد عرفت فساده وفساد قوله كما ان التساوي نظرا
الى الذات وقوله الزاماله يمكن ان يقال ان كلامه في الحاشية
القديم جدلي فلم و اما ثانيا فلو بعد الايراد الظاهر من الترديد
في المراد بالرجحان نظرا الى الذات كان مراده ان يقال انه لو
ان اريد من الرجحان بالنظر الى الذات الرجحان البالغ حد الوجوب
فهو باطل لان من قال بان الممكن يكون وجوده بالرجحان الذاتي قائل
بان ذلك الرجحان يلزم ان لا يبلغ درجة الوجوب والا يلزم الوجوب
الذاتي وان اريد من الرجحان الذاتي الرجحان الغير البالغ حد
الوجوب فلا يلزم من ذلك ان يكون الطرف المرجوح ممتنعا بالذات
واذا لم يصر ممتنعا بالذات لم يلزم ان يكون الطرف الراجح واجبا
لان ما تقرر من ان امتناع احد الطرفين مستلزم لوجوب الطرف الاخر
لان رجوح احد الطرفين مستلزم لوجوب الطرف الاخر والجواب
عن هذا الاعتراض ان المراد من الرجحان هو الرجحان الغير البالغ حد
الوجوب في اول النظر لكن لما كان رجحان احد الطرفين مستلزما
لمرجوحية الطرف الاخر وقد بينا ان مرجوحية احد الطرفين

مستلزمة

فيه ابطال الاولوية الخارجية

مستلزمة لانتهاء الطرف الراجح الى حد الوجوب فيلزم بالنظر الى الغير
ان يبلغ الرجحان الذي فرض انه غير بالغ حد الوجوب فلا يطول
باعادته والمطلب الثالث هو نفي الاولوية الخارجية
فنذكر اولا ان الاولوية الخارجية معناها ان كل معلول استند الى علة
غير ذاته ويستفيد الوجود من ذلك الغير بطريق الاولوية بمعنى
ان وجوده لا يجب عن جنبه ذلك الغير بل يصير اولى اولوية
غير بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال هذا الاحتمال ان يقال اذا
تحققت علة وجود شي بتمامها فاما ان يتساوى وجوده وعدمه
فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض علة ومرجحا
علة مرجحا هف واما ان يترجح الوجود من غير ان يبلغ درجة الوجوب
فح لا يخ من ان يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقق علة الوجود
بتمامها او لا يكون ممكن الوقوع فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم ان يكون ما فرض
غير بالغ حد الوجوب بالغا حد الوجوب هف وان كان ممكن الوقوع مع
تحقق علة الوجود بتمامها يلزم صحة عدمه بنفسه بيان ذلك انه فرض
صحة عدمه مع تحقق علة الوجود بتمامها ولا يصلح لعلية العدم الا عدم
ما هو علة الوجود لان عدم الشي الممكن يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده
وعلة الوجود قد فرض تحققها بتمامها فثبت جواز العدم بلا سبب
واقامة هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب مما تفطنت به استاذ
ايضا بانه لو وجد الممكن من علته غير موجبة له بل مرجحة لوجوده فالممكن

[illegible]

عدمه معها فعدمه اما بنفسه وهو محال البتة او بعلة مرجحة فاجتمع
عليه علتان مرجحتان احديها للوجود والاخرى للعدم فاما ان
يتساوى الرجحانان فوقوع الوجود برجحانه دون العدم او بالعكس
يكون ترجيحا من غير مرجح فيرتفعان عن الممكن وهو محال او يترجح رجحان
العدم فلا يمكن وجوده والا لزم غلبة المغلوب حال كونه مغلوبا وقد فرض
انه قد وجد هف او يترجح رجحان الوجود فلا يمكن عدمه في زمان وجوده
وهو المط وان كان خلاف المفروض واستدل ايضا بان الممكن
ما لم يوجد الا بعلة وجب ان يجب وجوده بها حتى يوجد والا فان لم
يترجح وجوده على عدمه بسبب تلك العلة لم يوجد بها ضرورة وان
ترجح ولم يبلغ حد الوجوب فرضنا وقوعه مع هذا تارة وعدمه اخرى
فاما ان لا يتفاوت رجحانه لحصول العلة في الحالين اصلا لزم الترجيح
بلا مرجح وان تفاوتت كان ذلك لعلة مختصة بحال الوجود منضمة
الى العلة الاولى ويكون وجود الممكن من مجموعهما لا من العلة الاولى
وقد فرض كذلك هف مع انا نقول بعد انضمام العلة الثانية الى
العلة الاولى ان وجب الممكن فهو المراد وان لم يجب فرضنا وقوعه
معها تارة وعدمه معها اخرى ونعود عليها ثلثة وننقل الكلام
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل المحال وملزوم المحال محال فوجود الممكن
عن علته من غير ان يجب محال وهو المط وقد اعترض عليه المحقق الدواني
في الحاشية القديمة بوجوه الاول ان الممكن ما يجوز لذاته الوجود والعدم

لا ما يجوز

لا ما يجوز له الوجود تارة والعدم اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزمان
على راي الفلاسفة فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وعدمه اخرى
المحال استلزام وجود الممكن عن العلة من غير ان يجب بها المحال
واجيب بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه معها اخرى
في جميع الازمنة ولا خفاء في امكان الفرضين لعدم الانتهاء الى
حد الوجوب وتم البيان ورد بان الفرضين ان تساويا
اذ العلة مرجحة للوجود غير مرجحة للعدم وثانيا بانه اذا ثبت لزم الحكم
في بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة وعدمها اخرى ثبت
في كل معلول اذ البداهة لا تفرق بين ممكن وممكن في هذا الحكم
ورد بان دعوى البداهة غير مسموعة لان تلك المقدمة التي
ادعاها المجيب ليست بينة ولا مبينة الثاني ان هذا الدليل
لا يجري في الامور الابدية والثالث ان اللازم من عدم الانتهاء
الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات
المرجح فقط الى مرجح آخر وعلى فرض وقوعه في بعض ذلك البعض
فقط الى مرجح ثالث وهكذا ومن البين انه لا يجتمع تلك العلاوة
بأسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية
في الواقع واجيب بان المرجح الى مرجح ليس فرض وقوعه في
بعض اوقات المرجح دون بعض حتى لو فرض وقوعه في بعض
ولا وقوعه في بعض آخر منها دون بعض يحتاج الى مرجح ولو فرض

ووقوعها في جميعها لم يحتج لا مرجح بل المرجح لا المرجح الذي هو وقوع مع
المرجح الاول في امكان عدم وقوعه معه وهكذا حكم سائر المرجحات
فاستلزم وقوعه بجميعها واعلم انه يمكن توجيه الدليل بحيث لا يرد شيء
من الايجاث المذكورة وتقريره انه لو جاز وجود الممكن بعلة غير
موجبة فاذا اوجد الممكن مع هذه العلة بدون انضمام امر اخر اليه
فلا بد اما ان يجوز العدم مع بقاء علة الوجود بتمامها ولا وعلى
الثاني يلزم الوجوب وقد فرض عدم وجوبه وعلى الاول نفرض
وقوع عدمه الذي مع وجود من غير ان تتغير علة الوجود حالها
فعدمه اما ان يقع مرجوحا اي مع بقاء رجحان الوجود لزم وقوع
المرجوح حال كونه مرجوحا وهو ظاهر البطلان واما ان يقع
راجحا على الوجود فيلزم ان لا يبقى علة الوجود بحالها مع بقائها
فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كانت العلة المفروض
بقاؤها موجبة للرجحان اما لو رجح بها الرجحان فلا لجواز ان يزول
الرجحان عند وقوع عدم الممكن فلا يلزم ترجح المرجوح حال
كونه مرجوحا قلت الممكن يشترط بقاء الرجحان اما ان
يوجد اولا فان وجب حصل المطلوب وان لم يجب امكن عدمه مع بقاء
الرجحان بحاله وهذا ظاهر لا خفاء فيه واعلم ان بعض اعيان
السادة من الفضلاء تصدى لدفع الاعتراض الاول قال اقول
هذا الزاد ما تصدى احد من القوم لدفعه وحسبوا انه لا مدفع له وانا

ارى

ارى انه مدفوع وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة غفل
عنها الاكثرون وهي انه قد يوضع موضوع ويفرض له حال الممكن
الثبوت له بما هو موضوع مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة
عن نفس الموضوع بما هو موضوع وان لم يكن بممكن الثبوت له
بحسب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع
ليستدل على مطلوب ولا ريب في ان عدم امكان ثبوته له
باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع المغايرة
لها لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع ولعل المراد
بالمحال الوضعي والمفروض مثل هذا المحال واذا كان هذا
المحال ممكن الثبوت لنفس مفهوم الموضوع بما هو موضوع لا بد
ان لا يكون فرض ثبوت ذلك المحال لنفس الموضوع من
حيث هو مستلزما للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم
المحال فاذا فرض ان لزم من فرض ذلك المحال ووضع امور
اخرى محال يجب ان لا يكون المحال ناشيا من فرض ثبوته بل
من وضع صفة وحالة اخرى في ذلك الموضوع الذي فرض ذلك
المحال له وذلك ظاهر عند التامل ولذا عرفت هذه المقدمة
اقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن من حيث انه ممكن
ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت والعدم في
وقت اخر محال ممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن الا اني

ولعل ل

ان بعض الممكنات يوجد فى وقت وينعدم فى وقت آخر وعدم
امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس
طبيعة الممكن بما هو ممكن كالخصوصية الزمانية غير مضر كما عرفت
فيتم الاستدلال و يندفع المنع والنقض جميعا كما لا يخفى على
المتدبر فتدبر تعرف انتهى كلامه وفيه بحث لان ما ذكره حق
فى نفسه لكن لا ينفع فى هذا المقام لان غرض المحقق المعترض
هو ان هذا الدليل ليس عاما شاملا لجميع خصوصيات الممكنات
لانه لا يجرى فى بعض الخصوصيات كالزمان لانه لا يجرى فى الزمان
اذا اخذ من حيث انه ممكن لانه اذا اخذ الزمان من حيث انه
ممكن يخرج عن خصوصية الزمانية فيخرج عن محل النزاع لان النزاع
انما هو فى الزمان من حيث الخصوصية لا مطلقا فلم يندفع النقض
وكذا لم يندفع المنع لان المراد من المنع هو انه لا يصح ان يقال
الا ان يجوز له الوجود والعدم باعتبار ذاته لا انما يجوز له العدم
تارة والوجود تارة حتى يجرى ذلك فى جميع خصوصيات الممكنات
قال المص قدس سره الفصل الثانى فى صفاته تعالى اى فى
اثبات ان الصفات الحقيقية له تعالى عين له ينبغى ان تنسب
الصفات الكمالية اليه تعالى كنسبة الانسانية الى الانسان
فكما ان مطابق حمل الانسان ومصداقه على ذات الانسان
هو ذاته بذاته فكذلك مطابق حمل الموجود والعالم وغيرهما

من الصفات الكمالية على ذات الواجب هو ذاته تعالى بذاته لان
حمل العالم باعتبار امر فى ذاته وامر قائم بذاته وحمل القادر باختيار
امر آخر فى ذاته او امر قايم بذاته وهكذا فى سائر الصفات الكمالية
الواجب جل شانه على ما قال المعلم الثانى وجود كله وجوب كله علم
كله قدرة كله اراده لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم
التركيب فى ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم
التكثر فى صفاته الحقيقية انتهى ما قاله والبرهان على هذا انه قيل
العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وكذا سائر الصفات
فاطلاق العالم عليه لا يصح الا ان تقوم به العلم على ما فسر اهل
العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قائم به المشتق منه دلت اولا
البرهان على شيء فلا اعتداد بالعرف المخالف للعقل على ما قال المحقق
الدوانى فى الحاشى لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية معه يطلق
فى العرف على معنى من المعانى لوحظ ولو يسم بالاصطلاح على البرهان بل
يحكم بخلافه ونظير ذلك منه ان لفظ العلم انما يطلق فى اللغة على
ما يعبر عنه فى الفارسية بدانستن و دانش و مرادفاتهما
ولو يسم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمى يقتضى
ان حقيقته هى الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما فى العلم
بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما فى علم النفس
وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب

بذاته ومنه ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها
اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان
بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس
والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات
في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما
تقرر عندهم وايضا اعتبار قيام مبدا الاشتقاق في صدق
المشتق على شيء كلية ممنوع عند التحقيق فان صدق التامر واللابن
والحداد وامثالها على شيء ليس باعتبار قيام مبدا الاشتقاق
به وهو ظاهر بل صدق التامر واللابن باعتبار انتساب اللبن
والتمر وصدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته
كما صرح به الشيخ وغيره وبما ذكرنا عرفت ان الواجب جل شانه
عالم وقادر وغيرهما من الصفات الكمالية باعتبار ذاته بذاته
ونفي الصفات عنه انما هو نفي الصفات الحقيقية الزايدة
لا نفي الصفات مطلقا فالصفات الكمالية حاصلة له تعالى
لكن بطريق العينية فليس له صفة زايدة على ذاته على ما قال
امام الموحدين وسيد المتالهين مولانا ومولى الثقلين
امير المومنين صلوات الله وتسليماته عليه وعلى اولاده الطاهرين
اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق
به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له

نفي

نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة على انه غير الموصوف وشهادة
كل موصوف على انه غير الصفة واعلم ان صفاته تعالى قسمت على
ثلثة اقسام حقيقية واضافية وسلبية اما الحقيقية فكالحيوة
والقدرة واما الاضافية فكالخالقية والرازقية واما السلبية فككونه
ليس بجوهر وعرض وجميع تلك الاقسام انما يتعقل بالقياس
الى الغير ووجه الضبط ان ذلك الغير الذي يتعقل الصفة بالقياس
اليه ان كان غير مباين له تعالى بان يكون هو ذاته تعالى او صفة
من صفاته التي يجب ان يكون عليه ذاته فتلك الصفة صفة حقيقية
كالحيوة مثلا فانها تتعقل عند اعتبار صفتي القدرة والعلم
اذ الحي هو الدراك الفعال والادراك هو العلم والفعل وان
كان اضافة في نفسه لكن منشاؤه القدرة والارادة وان كان
ذلك الغير مباين له تعالى فلا يخ اما ان يكون المقايسة الى ذلك
الغير المباين بالايجاب او بالسلب فان كانت بالايجاب
كالخالقية لزيد والرازقية فهي من الصفات الاضافية وان كانت
بالسلب فهي من الصفات السلبية قال المص قدس سره وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب قيل تقرير معنى قول المص وجود العالم
بعد عدمه آه ان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعدية
زمانية دال على هذا قوله بعد عدمه لا دلالة على ان عدمه مقدم
على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا

نفي القدرة

ولا طبيعيا اذ ليس لي جهة توقف على عدمه حتى يكون للعدم
تقدم ذاتي على الوجود او طبيعي فظ انه لا تتصور من اقسام
التقدم ههنا سوى الزمان فيكون العالم حادثا زمانيا واذا
كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره اي العالم
لكون الموجد قديما لانه واجب بالذات وهذا الاطلاق
بالعبارة والدليل على وجوده بعد العدم بعدية زمانية اجماع
المليين والحديث النبوي الدال صريحا على وجوده بعد ان
كان معدوما وذلك الحديث القدسي قال الله تعالى وتقدس
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف
انتهى كلامه وفيه بحث لان ذلك كان الله ولم يكن معه شيء انه كان
الواجب جل ذكره ولم يكن معه شيء من الاشياء لان شيء النكرة
وقع في سياق النفي وهو يفيد العموم وكون الواجب زمانيا محال
عند ارباب البصرة على ما تقرر في موضعه فمعنى الحديث الشريف
انه قد تحقق الواجب جل شانه في الواقع والخارج ولم يكن معه
شيء من الاشياء سوى ذاته المقدس موجودا وما سوى الله
تعالى كان معدوما بعدم صريح خالص وليس صرف سانح
ثم نقول في بطلان زمانه الذي جعل ظرف عدم الاشياء ويكون
قديما لان العدم الذي يكون للممكنات قبل وجودها قديم فيلزم
قدم ذلك الزمان البتة لان زمانه العدم لا يخ اما ان يكون موجودا
محققا او امرا

او موهوما

كان العدم ... معدوما [illegible]

او موهوما فان كان موجودا كان ممكنا من الممكنات فيلزم ان
يكون داخلا في ما سوى الله فيكون وجوده ايضا مسبوقا بالعدم
بحكم الاجماع والحديث النبوي والحال انه قد ذكرنا ان الزمان
اذا كان ظرفا للعدم الازلي يجب ان يكون قديما لا حادثا فيلزم التناقض
وايضا اذا كان الزمان موجودا كان قابلا للمادة والمادي
فيلزم ان يكون كذلك لكونه عرض فلا بد له من محل ومحله لا يكون الا ماديا
فيلزم قدم ذلك المادي وهو خلاف الاجماع والحديث النبوي وان
كان موهوما فلا يخ اما ان يكون موهوما صرفا اختراعيا كانياب
الاغوال وح لا يكون عدم العالم قبل وجوده في ظرف يكون هو
الزمان بل يكون عدمه عدما لا يتصل بزمان ولا بمكان ولا نعني بالعدم
الصريح الخالص الا هذا وان كان موهوما له منشا انتزاع فينقل
الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جايز ان يكون واجب الوجود في
ان يكون ممكن الوجود فذلك المنتزع منه يكون ماديا البتة فلا يخ اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم خلاف الاجماع والحديث
النبوي وان كان حادثا فلا يخ لان يكون عدمه مسبوقا بهذا الزمان
لانه متاخر عنه فلا بد من زمان اخر وهكذا فيلزم التسلسل فتعين ان يكون
مسبوقا بعدم لا يكون ذلك العدم في زمان ولا مكان وكان
من قال بان وجود العالم يكون بعد عدمه بعدية زمانية توهم
ان كان في الحديث الشريف للزمان ولم يتفطن بالمفاسد التي

[illegible marginal note]

ذكرناه والعجب ان اهل العربية فهموا وذكروا ان كان واخواتها
اذا اطلق على الواجب جل ذكره يسلب المراد منه الزمان ولم يعلم
الذين جعلوا انفسهم متشبثين في ارباب العقل وبالجملة شناعة
القول بان عدم العالم قبل وجوده كان في زمان اظهر من ان
يخفى على اولى النهى واذا عرفت هذا فنقول معنى كلام المص قدس سره
وجوب العالم بعد عدم ان وجوب العالم بعد العدم الصريح والليس
الساذج ينفي الايجاب الذي بمعنى امتناع انفكاك العالم عن
وجود الواجب جل شانه على ما ذهب اليه القائلون بقدم
العالم وتقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم الذاتي
بمعنى ان العدم يكون متحققا مع التقدم بالذات في العدم يكون
ما مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم فقد ذكر
بعض الفضلاء الاذكياء في مقام المنع انه يجوز ان يكون العدم
الازلي للعالم المتقدم بالذات على وجه فيكون عدم الازلي
مما يتوقف عليه وجوده فلا بد ان يكون وجود العالم حادثا
لكن يجوز كون عدم الشيء مما يتوقف عليه وجه بعيد لان
الوجود والعدم لا امر واحد بينهما نهاية البعد وغاية التباين
فلا ارتباط بينهما اصلا فان تعقل ذلك رجيس ومن المحتمل ان
يكون مراده قدس سره ان حدوث العالم يوجب ان يكون
موجده واجبا لذاته عالما بذاته وبمعلولاته غير مكره بصدور ما

عنه

عنه فيكون قادرا عليه غير موجب له اذ لا نعني بكونه غير موجب
الا هذا انتهى كلامه وفيه نظر لان غاية ما لزم من وجوب العالم
بعد عدمه هو نفي الايجاب بالمعنى الذي ذكرنا لان الفاعل
الموجب بالمعنى المذكور لا يجوز تخلف معلوله عنه فبمحض وجود
العالم بعد عدمه لا يثبت الا نفي الايجاب المذكور واما اثبات
ان موجب العالم واجب لذاته عالم بذاته وبمعلولاته غير مكره
بصدورها عنه فلا بد من ضم مقدمات اخرى كالمقدمات
المذكورة في اثبات الواجب كما مر واثبات العلم واثبات
عمومية العلم على ما سيجيء قال الشارح وذهب المليون قاطبة الى ان تأثير
الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح الخ
واعلم ان الظاهر من كلام الشارح هو ان معنى القدرة عند الكلاميين
غير معنى القدرة عند المليين بناء على انه جعل الكلاميين مقابلا
للمليين بحسب العبارة وفسر القدرة على ما هو مراد المتكلمين
والمشهور عن الحكماء انهم يفسرون القدرة بكونه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى
واقعا بل واجبا ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا
فكان من نظر الى التعريفين ظن ان منشأ الخلاف بين
المتكلمين والحكماء هو التغير ان المنقول عنهما للقدرة والمحدد
للفلاسفة تفسير القدرة بصحة الفعل والترك والاهم يتصور

النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه وهو من بعض الظن لان منشأ الخلاف ليس تفسير القدرة بالتفسيرين لانه يتصور النزاع الحقيقي بينهما في قدم العالم وحدوثه بعد اتفاقهما على تفسير واحد كما نقل المحقق الدواني ان بعض الحكماء من فسر القدرة بصحة الفعل والترك ومع ذلك يكون قايلا بقدم العالم بيان ذلك ان المحققين من المتكلمين كالمصنف قدس سره وغيره والحكماء يقولون بان الشيء ما لم يجب عن علته لم يوجد فالايجاب الخاص وقع بالاتفاق فالواجب تعالى اذا اراد شيئا يجب وجود ذلك الشيء مع ملاحظة الارادة ومع تلك الملاحظة يمتنع الترك فصحة الفعل والترك انما تعقل بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة لانه يمتنع الترك اذا عرفت هذا فنقول ان الحكماء ايضا يقولون بصحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة فلا جدوى لما قيل ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان الوقوعي لا الذاتي فقط كما هو عند الفلاسفة لانه ان اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الارادة فهو متحقق عند الفلاسفة ايضا وان اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة فهو باطل عند المتكلمين

والفلاسفة

والفلاسفة جميعا غاية ما في الباب ان عدم ارادة وجود العالم يمتنع عند بعض الفلاسفة وجائز عند المليين فليس النزاع بينهما الا في قدم العالم وحدوثه على ما قال المحشي العلامة فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فان قيل اذا كان الفعل والترك صحيحا بالنسبة الى ذات الفاعل عند الحكماء فلا يجوز لهم جعل مقدم الشرطية الاولى واجبا ومقدم الشرطية الثانية ممتنعا لانه ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي فلا شك في تحققه في المقدمين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه فان العالم موجود فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلنا ان عدم العالم ممكن بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه والا يلزم الانقلاب لكن عدم مشيته تعالى يمتنع بالذات عند القائلين بالقدم ولا منافاة بين الامكان الذاتي والامتناع بالنظر الى الغير الذي هو عدم

المشية فعدم المشية غير واقع بل ممتنع عندهم فعدم العالم
غير واقع كعلته فامتناع عدم العالم انما هو بهذا الاعتبار لا مطلقا
فكما ان وجود العالم ممكن بالنظر الى ذاته و واجب بالنظر الى المشية
كذلك عدم العالم ممكن بالنظر الى ذاته لكن بالنظر الى عدم المشية
ممتنع لان عدمه مستند الى وقوع عدم المشية و وقوعه ممتنع
عندهم فيصح بهذا الاعتبار ان عدم العالم ممتنع و انه المقدور بان
لها المشية وعدم المشية لا وجود العالم وعدمه و اعلم
ان المص المحقق قدس سره واى في بعض تصانيفه الشك قال
ان الحيوان قد يصدر عنه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة
عليها والارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر
عنه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى ذلك وربما يصدر
عنه غير قصده اليها فربما يصح صدور فعل عنه ولا يقصده وربما
يقصد امرا لا يصح صدوره فصحة الصدور واللاصدور هو
المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا ان ترجح احد الجانبين
على الاخر والترجيح انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة
والداعي فان قلت سلم [illegible] ترجيح احد طرفي المقدور
على الاخر في القصد ولم لا يجوز ان ترجح لشيء اخر قلت
لان كون الترجيح بالقصد معتبر في القدرة لئلا ينتقض بما اذا كان
فانه وان صح صدوره ولا صدوره عن المرتعش وهو شاغر

بها

بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجح صدوره ما ليس بالقصد والقدرة
صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الش عن الصدوره عنه اذا
كانت مرجحة بالقصد **قوله** والغرض ان معنى الصحة ههنا
ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل هكذا
في جميع النسخ التي وصلت الينا والصواب الذي ليس الا الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل كما يرشد اليه قوله
وقد اراد منهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل
من حيث هو فاعل وقوله مع اتفاقهم جميعا على ان ايجاد العالم اه
وكان كلمة الاستعلاء من القلم **قوله** فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه قيل الحق ان لا ان
النزاع بين الحكماء والمعتزلة لا ينحصر في قدم العالم بل في
ايجاب الواجب ايضا وما ذكره الش من الاختيار صحيح والمليون
قائلون به كما اشار اليه بقوله وذهب المليون قاطبة الى و الحكماء
ينكرون ذلك والايجاب هو نفي الاختيار بالمعنى المذكور
فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة نعم لما
كانت الصفات عين الذات لم يبق لهذا النزاع بين
الحكماء والمعتزلة وجه وهذا اشكال [illegible]
والتفسير الذي ذكره الش واف بالمقصود كما لا يخفى [illegible]
التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع

انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا وثالثا ان في
التطويل اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم
حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم النقض
بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدا اجابوا بعدم
الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة
الشارح التي توجه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة
او مجتمعة وكلامه ايماء الى ان التشبث في جواب النقض
بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لايضاح المقام بل
كانه تيدعى م لبيان طريق اخر في توضيح عبارة المصنف فالوجه الذي ذكره
هذا القائل جلي ظاهر فاعرض عنه لظهوره وتعرض بما فيه خفاء
مع الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا
فلان قوله بل في الايجاب الواجب الخ منظور فيه لان الايجاب
بالمعنى الذي يثبت للطبايع منفي عن الواجب عند الحكماء
والمتكلمين والايجاب الخاص ثابت للواجب جل شانه عند
الحكماء والمعتزلة اتفاقا فلا نزاع بينهما في الايجاب فالنزاع
لا يكون الا في ان المشيئة هل هي لازمة لذات الواجب
جل شانه حتى يلزم قدم العالم ام لا حتى يلزم الحدوث فالنزاع
لا يكون الا في القدم والحدوث قال المصنف قدس سره في شرح الارشاد

ما

ما حصله ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون
فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدا الاول ليس بقادر مختار
بل الى ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست
كفاعلية المجبورين من الطبايع الجسمانية وانه تام في الفاعلية
وان العالم ازلي مستند اليه وهذا صريح في ان الكلام
لا نزاع لهم مع المتكلمين في ثبوت القدرة والاختيار للواجب
جل شانه واما ثانيا فلان قوله وثانيا ان التغيير ليس على ما ينبغي
الخ ان اراد ان ذلك التغيير فيه قصور بحسب المعنى فليس
الامر كذلك وان اراد ان هذا التغيير ليس موافقا للتغيير
المشهور فهو مسلم لكن لا يجب موافقة المشهور وبالجملة اداء
المقصود واضح فلا حسن لمثل تلك المناقشة واما ثالثا فلان
مدافعا موافقا
قوله وثالثا ان في التطويل اشارة الى رد دليل الخ لا يكون
لما ذكره المحشي من ان نفي الايجاب المذكور لا يحتاج الى التطويل
الذي ذكره الشارح في الاستدلال لانه يمكن اثبات ذلك المطلب بالحروف
اكثر المقدمات ولم يدع المحشي انه لا يكون في التطويل فائدة
اصلا فالمورد سلم ان الشارح عدل عن الدليل المناسب للاصل
للمطلب وعدل الى دليل اخر لوجه ذكره المورد فان المورد قال
فالتطويل ليس لايضاح المقام اليه الخ فهذا صريح في تسليم الحرج ما اورده
المحشي على الشارح فما ذكره المورد لا يدفع ما ذكره المحشي بل يقويه

فكيف يكون لجنابه التاثير عليه فان قيل لم قال المحشي فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ولم يقل بين الحكماء والمتكلمين كما يقتضيه المقام قلت لان الاشاعرة من المتكلمين لا يقولون بالايجاب الخاص فلو قال بين الحكماء والمتكلمين يلزم ان لا يصح قوله ومن جهة اعتبار الارادة قوله ولقايل ان يعارض المص الى قوله واقول فيه ابحاث الاول ان المعارضة مندفعة اذ للمص ان يقول على تقدير عدم كون تاثيره تعالى في العالم بالايجاب بل بالاختيار يلزم الترجيح بلا مرجح ثم لو جاز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت فيتوقف الايجاد على هذا التقدير على شرط ثم ما ذكره في تحقيق مذهب المص ومثل هذا المنع لا يتوجه على اصل الدليل اذ محصله ان تاثير الواجب تعالى في ايجاد العالم ان كان بالايجاب الذي زعمه الحكماء وكان العالم حادثا لتوقف التاثير على شرط بلا شبهة كما هو تحقيق المص والحكماء ايضا والحاصل ان منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كون الفاعل موجبا والاثر حادثا فلا وجه له عند المص والحكماء وذلك ظاهر جدا الثاني ان قوله بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف الى اخره والمستند ما عرفته ومنه ظهر ان المص لا يمنع اللزوم بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط ابدا

على

على اطلاقه بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا لا موجبا الثالث ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشعري غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته ماخوذ في الدليل فلا يصح الاجراء من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء من جانب الاشعري الزاما للحكماء نقول اجراؤه من جانب المص الزاما لهم ظاهر مع ان المقام مقام بيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف يابى عن الالزام الرابع انه ينافي ما ذكره من دليل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال اي المذكور في الشرح انما يناسب مذهب الاشعري انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان المحشي اشار بما ذكره الى دفع البحثين الاولين بل الثالث ايضا لقوله ولا الزاما بالغرض الايجاب المذكور يعني ان كون الحادث متوقفا على شرط حادث لا يكون لازما لغرض الايجاب المذكور على ما نقل صدر المدققين وغيره من ان التوقف على الشرط الحادث والتزام التسلسل في الشروط لا يتوهمه الاشرذمة من القائلين بالقدم كذلك صدر المدققين في رسالته اثبات الواجب واما نسبة هذا الالتزام الى الحكماء فافتراء وقال علامة المدققين في شرحه اي قدماء الحكماء المحققين فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف المعتمدة من [illegible] قوم

من المتفلسفين المتأخرين من الاعتماد على كلام والمنكرين
للتسلسل في الشروط الحادثة يثبتون بها حدوث الحوادث
اليومية بوجه آخر وهو انهم اثبتوا حركة سرمدية وهي امر واحد
متصل وله اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث مستند الى
بعض معاني من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك مذكور
في مقامه فظهر ان التوقف على الشرط اي دون لا يكون
لازما لغرض الايجاب المذكور ومبنى المعارضة المذكورة
انما هو كون التوقف على الشرط المذكور لازما لغرض
الايجاب المذكور وبالجملة اذا لم يكن حقية التوقف تلخيص
على الشرط الحادث وجه فيكون التوقف على الشرط الحادث
اما ان يكون حقا على الاطلاق فتوجه المعارضة من غير دفع
واما ان يكون باطلا على الاطلاق فلا يصح استعمال
الامر الباطل في الدليل فاندفع بما ذكرنا الشبهة الاولى من
الابحاث كما لا يخفى وقوله مع ان المقام وبيان حاصل الكلام
من جانبهم حيث اسقط التخلف يأبى عن الالزام منظور فيه
لان ما ذكره المحشي بقوله محاصل كلامهم الى قوله فيه اجراء
الدليل باسقاط التخلف هو حاصل ما نقل بقوله قالوا ان كان
تاثيره تعالى الخ وليس فيه اجراء الدليل باسقاط التخلف
حتى يتصور كونه الزاميا وغير الزامي نعم يقال قوله وحاصل

حيث

حيث قرر المعارضة باسقاط التخلف للاشارة الى ان العمدة في
المعارضة هي استعمال المقدمة المذكورة في الدليل وهي
التوقف على الشرط لا التخلف وقوله ثم لا يخفى منافاة ما ذيل
ذكره في دليل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال
اي المذكور في الشرح انما يناسب باتباع الاشعري منظور فيه
لانه ان كان المراد بوجه المنافاة ان المحشي لما اسقط التخلف
الماخوذ في الدليل المذكور في الشرح وادعى ما في المقدمات
من جانب الاشعري فيلزم ان لا يكون الدليل المذكور
في الشرح مناسبا للاشعري لان مع التغيير يصير دليلا آخر
قلت هذا مدفوع عن المحشي لان المحشي نقل الدليل
الذي ذكره الاشعري باستعمال المقدمة الماخوذة في الدليل
المذكور في الشرح وهي التوقف على الشرط وتسليم ذلك
قوله فقالوا ان كان تاثيره تعالى الخ لان المحشي اجرى الدليل
من جانبهم واسقط التخلف وايضا نقول على تقدير اجرائه
من جانبهم واسقاط التخلف لا يلزم المنافاة اصلا لان
فائدة الاسقاط هي التنبيه على ان مدار المناسبة وعدمها
هو استعمال المقدمة المذكورة في الدليل وهي التوقف على
الشرط في اثبات المطلوب وان كان المراد بوجه المنافاة
امرا آخر فليبين حتى ننظر في صحته وفساده ويمكن ان يق

مراده بوجه المنافاة هو ان الدليل الذي نقله المحشي تقرير فقالوا
ان كان تاثيره تعالى يفهم منه ان الاشعرية يرد ايضا لا يقولون
باللزوم بين كون الشي حادثا وبين كونه متوقفا على الشرط
فالتوقف على الشرط لا يكون حقا عندهم ايضا كالملزوم
فلا يصح لهم استعمال تلك المقدمة في اثبات مطلوبهم بالدليل
المذكور في الشرح لانها لا يسلم ايضا والحال ان
المحشي قد حكم ان الدليل المذكور في الشرح انما يناسب
تابعي الاشعري وفيه شي لان الدليل الذي نقله المحشي
من جانب الاشعري يرجع حاصله الى قياس الخلف كان
لو لا يتوقف تاثيره تعالى الحادث على امر غير ارادة الواجب
جل شانه ولا يلزم القدم الحادث بايثار ان ذلك الامر
الامر الذي يكون غير ارادة الواجب شانه لا يخلو اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم الحادث
وان كان حادثا فتاثيره تعالى فيه ايضا موقوف على امر
آخر سوى ارادته تعالى وهكذا فيلزم التسلسل وكلاهما باطل
فيثبت المطلوب ولهذا الوجه يصح لهم استعمال التوقف على
الشرط في اثبات مطلوبهم فيكون اخذ تلك المقدمة مناسبا
لهم وهذا هو غرض المحشي قوله فالحق ان هذا الاستدلال انما قوله
يناسب وهو قوله بل الحق ان الاولى في اثباته ان تاثيره تعالى

ثانو وجه

في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة
قوله اقتصروا الى ثلث فرق في هذا المقام بذكر الداعي فاعلم قوله
ان في الداعي ستة مذاهب احدها نفي الداعي مطلقا غير الارادة
وهو مذهب الاشعري لان المرجح عندهم هو نفس الارادة
بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس
ذات الواجب جل شانه وهو مذهب الحكيم وثالثها ان
اول الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية او الوجوب ففيه حصل
اربعة مذاهب وخامسها مصلحة نوع العالم وسادسها
العلم بالمصلحة وهو مذهب المص المحقق قدس سره قوله قوله
اي بقدم الفعل المطلق انما قال هذا لان القائلين بالامكان
بالايجاب وهم القائلون بقدم العالم لم يقولوا بقدم
العالم بجميع اجزائه واشخاصه فلا يكون الواجب جل شانه
عندهم موجبا بالنظر الى جميع اجزاء العالم بل يكون
الايجاب بالنظر الى بعض اجزائه كيف لا وهم ايضا
قائلون بالحوادث اليومية فاللازم من الايجاب هو قدم
الفعل المطلق المتحقق في ضمن الممكنات القديمة عندهم نعم
لو قالوا بالايجاب بالقياس الى جميع اجزاء العالم لكن
لتخصيص المطلق وجه فتخصيص المطلق لدفع ما يقال انه لم لا يجوز ان يكون
الايجاب بالنسبة الى بعض اجزاء العالم دون بعض كما

القائلون بالاولوية او الوجوب يجوزان ان الفعل
بالقصد بمعنى الاختيار مرتبة

هو مذهب القائلين بالقدم وبالجملة قدم الفعل المطلق الذي
هو من العالم لازم البتة سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع
اجزاء العالم او بعضها بخلاف قدم جميع اجزاء العالم
فانه لا يلزم مطلقا وعلى جميع التقادير واذا عرفت هذا
عرفت وجه اندفاع ما قيل من انه لا وجه للتخصيص بل الظ
لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم
كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق
اهل الاسلام وقدم الكل على المذهب الاشاعرة القائلين
بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بكلتيهما وهذا
اشنع واقبح كما لا يخفى انتهى ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع ظ
مما ذكرنا **قوله** على ما مر الاشارة اليه في قوله بل الحق ان الذي يجب
اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدمه **قوله** ممنوعا اي خبر لقوله كون لزومه وقوله ضرورة قدمه
لمحالية هذا الحدوث سند للمنع وقوله امكان استلزام الخ
عطف على قوله محالية هذا الحدوث وقوله يستلزم لتقدم الشيء
على نفسه خبر لقوله ذلك التوقف هذا بيان نظم العبارة وارتباطها
وبيان المقصود هو ان في قول المستدل اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث بحث من وجهين احدهما ان التوقف على
الشرط الحادث غير مسلم عند المص واكثر المتكلمين ولا يكون

لازما

لازما لفرض الايجاب المذكور على ما مر وسند ذلك المنع
بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان يكون محالا لجواز
ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا على تقدير كون تاثيره
تعالى كلية بالايجاب بالمعنى المذكور ويكون ذلك المحال مستلزما
لمحال اخر وهو التوقف على الشرط الحادث فلا يكون التوقف
على الشرط الحادث له امرا ممكنا حتى يجوز استعماله في الدليل
لان استعمال المحال في الدليل يضر المستدل لانه يصح للخصم ان
يقول ان المحال لزم من اخذ الامر المحال في الدليل فان قيل
هذا البحث هو قوله لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق
محالا لا يضر المستدل لان غرض المستدل هو اثبات ان
علام حدوث الفعل المطلق من العالم على فرض الايجاب بالمعنى المذكور
محال فتسليم ان حدوث العالم على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
محال هو بعينه تسليم مدعى المستدل فلا يضره فيكون هذا البحث
خارجا عن قانون المناظرة قلنا يمكن ان يوجه
توجيه لا يحصل تسليم المانع مدعى المستدل لانه يثبت مطلوبه بل
الاحتمال لابد له من برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على المذكور والبحث
هذا دخل في السند الاخص وثانيهما ان التوقف المذكور
يستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان ذلك ان تاثيره تعالى اذا
كان في العالم بالايجاب يلزم قدم الفعل المطلق والا يلزم حدوث

الفعل المطلق اذ لا واسطة بينهما فاذا كان تاثيره تعالى في العالم
بالايجاب يكون الفعل المطلق حادثا ويكون تاثيره تعالى في الفعل
المطلق الحادث موقوفا على شرط حادث يلزم تقدم الشي على
نفسه لان الشرط الحادث الذي يكون موقوفا عليه للفعل المطلق
يكون فردا من ذلك الفعل المطلق فيكون الفعل المطلق متحققا فيه
لان الفرد لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق الطبيعة قبل تحقق الطبيعة
فيلزم تقدم الشي على نفسه وهو ظ فاذا كان الفعل المطلق
حادثا فلا معنى لكون تاثيره تعالى فيه متوقفا على شرط حادث
فان قيل هذا لا يضر المستدل لان غرضه اثبات المقدمة
وهذا الذي ذكرتم مقدمة اخرى فيكون المقدمة اشد قلنا
غرض المحشي ان المقدمة الماخوذة في الدليل وهي التوقف
على الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل باطل عنده بالوجه
الذي ذكرنا فكيف يجوز للمستدل استعمال تلك المقدمة الباطلة
في دليله وبالجملة اثبات مقدمة اخرى انما يفيد المستدل على
تقدير كون مقدمات دليله صادقة ولم يكن امرا محالا لكن اذا كان
مقدمة من مقدمات دليله محالا ويكون ذلك المحال مستلزما
لمحال اخر فلا نفع لان يقول ان ذلك المحال ناش من المحال الذي
اخذ في الدليل وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل
مقدوحا وهذا هو غرض المحشي وبما حررنا واوضحنا مراده اندفع

ابز

ما قيل ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من
العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه على
تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على
الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المح
ههنا كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشي على
نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة فافهم
انتهى ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع بعد الوقوف على ما ذكرنا
ظاهر وقوله مع ان في الكلام خروجا الى اشارة الى البحث
البحث الذي ذكرنا بقولنا فان قيل هذا البحث الى وقد عرفت
توجيهه ايضا قوله لا حاجة الى هذا القيد الى اعلم ان الموجب
بصيغة المفعول يكون معناه ما اثبت له الايجاب فالفاعل الموجب
بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولا يطلق هذا الا على الطبايع كالنار
والماء بالنسبة الى المقتضى طبيعتهما والفاعل الموجب بهذا المعنى
يكون مقابلا للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما يفيض
الوجوب الى الغير اي الى اثره والموجب بهذا المعنى قد يكون تاما
وقد لا يكون تاما مثلا اذا كان الفاعل المختار مستجمعا للشرائط
يكون موجبا تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرائط فانه لم يكن موجبا
تاما فالموجب الواقع في كلام الشارح يكون بصيغة الفاعل وقوله
التام قيد احترازي وكان المحشي قرء بصيغة المفعول والموجب

مستجمعا

كما قاله اصدر معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المصنف ... ذلك ...

بصيغة المفعول لا يكون الا تاما وبهذا اعترض على الشارح بان قيد التام
مستدرك وحاصل ان الاعتراض لا رتبة له لانا لو سلمنا ان الموجب بصيغة
الفاعل لا يكون الا تاما ومع ذلك ذكر الموجب مع التام لا يلزم منه
فساد لان كثيرا ما يذكر في العبارة شي معتبر في شي مع ذكر ذلك الشي
قوله لان الموجب التام مشترك بين الموجبين هذا الانبائي كون
التوضيح لان الغرض المجيب الحال هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا
لان الحاصل يرجع الى ان الموجب التام متحقق في موجبين ومشترك بينهما
وكان المحشي جعل معنى التوضيح التعيين وعدم الاشتراك وبهذا اجاب
بانه لا توضيح فيه لانه مشترك وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان
هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا **قوله** وايضا التخلف عن
الموجب التام هذا اشارة الى بحث اخر وهو انه يجوز ان يكون التخلف
عن الموجب التام امرا محالا ولو سلم فالمحال اخر وهو اجتماع المتنافيين
الذين هما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره فيلزم اخذ المحال
في الدليل على ما عرفت سابقا فلا تطول بذكره **قوله** وايضا ذلك
التخلف لازم لحدوث الخ هذا اشارة الى بحث اخر وحاصل انه
اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره حادثا يلزم التخلف البتة سواء
كان موقوفا على شرط حادث ام لا لان ذلك الاثر اذا كان حادثا
يجب ان يكون في الازل وكان الموجب التام يكون في الازل
فيلزم التخلف سواء كان موقوفا على شرط حادث ام لا فاعتبار

الوقف

الوقف على الشرط الحادث يكون مستدركا واعلم ان هذا البحث
وهو قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب
دافع للبحث الاتي وهو قوله اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل
المطلق ويمكن ان يقال ان كل واحد من البحثين يكون مع قطع
النظر عن الاخر ومثل هذا التوجيه ذكره السيد الشريف في
حاشية شرح حكمة العين في مثل هذا المقام وبالجملة ان هذه الكلمات
شايعة في مقام المنع والجدال **قوله** واقول على هذا التقدير يلزم
قدم الفعل المطلق الخ يعني يلزم من فرض حدوث الفعل المطلق
قدمه لان الشرط اذا كانت حادثات متعاقبة غير متناهية يكون طبيعة
الفعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط الغير المتناهية
لان تلك الشروط من افراد طبيعة الفعل المطلق فيكون طبيعة
الفعل المطلق قديمة وافرادها حادثة وهذا ليس موافقا للتحقيق
وان اشتبهت ان معوه بالقول السابق فاستمع لما يتلى عليك
من الفحص البالغ واعلم ان القدم والازلية قسمان احدهما
القدم الزماني والازلية الزمانية وثانيهما الازلية الغير الزمانية والقدم
الغير الزماني فالشي الذي يكون ازليا زمانيا انما يكون باعتبار
انه ليس جزء من اجزاء الزمان في جانب الماضي الا ويكون ذلك
الشي موجودا فيه ولحدوث الزماني مقابله والشي الذي يكون
قديما غير زماني انما يكون باعتبار انه لا يكون وجوده مسبوقا

بالعدم في الخارج اصلا والحادث في مقابله فظهر من هذا ان للحدوث ايضا
معنيين اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يكون الطبيعة قديمة بالزمان
وافرادها حادثة ولا يجوز ان يكون الطبيعة قديمة بغير القدم الزماني
وهو العدم الواقعي مع كون جميع افرادها حادثة حدوثا واقعيا اما
الاول فلان الزمان لما كان قابلا للقسمة لا الى نهاية فيجوز ان
يكون في جزء من اجزائه فرد من طبيعة ويكون في جزء اخر فرد اخر من
تلك الطبيعة وهكذا او لا يكون فرد منها في جزء ما من الزمان بل
كل فرد في جزء منه فقط فصدق ان الطبيعة موجودة في جميع اجزاء
الزمان دون فرد منها فيكون افرادها حادثة بالزمان وهي قديمة
بالزمان وهذا مثل ما قيل ان الورد كان شهرا او شهرين والحاصل
ان فردا منه لا يكون شهرا او شهرين فلنفرض بدل الشهر او الشهرين
السنة والسنتين ولنفرض بدل السنة او السنتين كل الزمان
فانه لا تفاوت الحكم في ذلك وبالجملة فكلما فرضنا طول الزمان يختلف
الحكم وهو ظاهر على من انصف من نفسه واما الثاني فلان القديم الواقعي
هو ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث الواقعي
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج واذا كان جميع افراد طبيعة
واحدة مسبوقة بالعدم في الخارج يلزم ان يكون الطبيعة ايضا مسبوقة
بالعدم والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد وهو باطل لان
الطبيعة مجردة عن الفرد في الخارج والواقع لا وجود لها على ما تقرر

بالزمان وافرادها حادثة ولا يجوز ان يكون الطبيعة قديمة

في

في موضعه ولما فرض ان تلك الشروط الغير المتناهية حادثة
حدوثا واقعيا يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في ضمن تلك
الشروط الغير المتناهية حادثا حدوثا واقعيا والا لزم
تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد ولا تفاوت في ذلك الحكم بين
كون تلك الشروط متعاقبة او مجتمعة وبالجملة اذا كانت
طبيعة من الطبائع قديمة بغير القدم الزماني فلا يتصور ذلك
بان يكون جزئي من جزئياته الحقيقية قديما قوله لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام بناء
على ان تلك الشروط لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعها
في الازل بل لا بد ان يكون اجتماعها فيما لا يزال فيكون
المشروط مع شرائطه فيما لا يزال والموجب التام في الازل
فيلزم التخلف وهو ظاهر وهذا البحث قد علم فيما سبق فلا احتياج
الى ذكره مرة اخرى قيل قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه
يلزم على هذا التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام وتعالى
هذا اذا كان الاجتماع في الازل وللاجتماع اجتماعا اخر
فيهما كما عليه فتنبه انتهى كلامه وفيه نظر لانك قد عرفت
ان لزوم التخلف ليس باعتبار ان الشروط مجتمعة في
الازل والمشروط فيما لا يزال فيلزم التخلف بل
مراد المحشي انه لما كانت الشروط حادثا فلا يتصور اجتماعها

قوله

الا في الازل فيكون المشروط لحادث مع شرائطه الحادثة في الازل
والموجب التام في الازل فيلزم التخلف واما قوله ولا اجتماع لصحة
اخر بينهما كما عليه فتنبه فاعلم ان هذا القايل عنون قول الشارح فيه
ثم قال اى في الحدوث بان الحدوث شرط عقيب شرط سواء لم يجتمعا
الاول ام لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز
وبما حررنا ظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه فانظر في كلامه هل ينفع
في الاعتراض على ما قال المحشي ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده
ان الشروط المجتمعة الحادثة في الازل لما كانت غير متناهية يكون
الطبيعة مجتمعة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية فيكون الطبيعة
قديمة والافراد حادثة فلا يلزم تخلف الطبيعة عن الموجب التام
وفيه شي لان من توهم كون الطبيعة قديمة وافرادها حادثة انما
توهم في صورة تعاقب الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر
المحشي ذلك الاحتمال في صورة تعاقب الافراد كما اوضحناه مع
بيان ما هو الحق الحقيق بالتصديق لان قدم الطبيعة في صورة الاجتماع
المذكور ليس لعدم انتفاء على جواز كون الامور الغير المتناهية قديمة
مع ان لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود ومعنى اجتماع الشروط
على ما يفهم مما نبهنا عليه هو ان الحدوث شرط عقيب شرط يكون
حدوث جميعها مع انه لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها
لان وجودها على هذا الفرض يكون معا قوله لا اختفاء على ذلك

اه وعلم ان عنوان هذه الحاشية متقدم على عنوان الحاشية
السابقة عليها وايضا هذا البحث قد علم مما سبق في قوله والنفس
ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور اه
وكان اعادة هذا البحث لذكر توجيه فان قيل مراد الشارح اه
لانه لما يمكن هذا التوجيه من جانب الشارح ولم يذكره فيما سبق
اراد ذكره هاهنا وحاصل التوجيه هو ان مراد الشارح من قوله يلزم
قدم القديم بالشخص او القدم لجميع الاجزاء والا يلزم الحدوث
بالشخص والحدوث بالشخص انما يتم لشروط حادثة فلا يجوز
قوله اذ لو كان حادثا اه ولا يكون مستدركا وحاصل دفع
ذلك التوجيه هو ان الاستدراك باق بحاله لانه تم المقصود
بدونه بان تقول في بيان المنافاة هكذا ان تاثيره تعالى في
وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه بالشخص او القدم [illegible]
لجميع الاجزاء والكل باطل لما بيناه قبل فقوله اذ لو كان
حادثا اه مستدرك في البيان فان قيل يكون
يكون هذا بيانا وما ذكره الشارح بيانا اخر قلت هذا الا
بما ذكره المحشي بقوله وايضا لا يندفع اه قال المصنف قدس سره
والوسط غير معقولة معنى كلام قدس سره موافقا لما ذكره
في نقد المحصل ولا بأس بان ننقل عبارته انه قال فيه بعد ما نقل
هذا الاعتراض الذي ذكره الشارح عن الامام الرازي والمعتمد في

العالم اما ان الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع ان
يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم
لان المراد من العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة
بين واجب الوجود لذاته وبين العالم مح انتهى وقد بين في توجيه كلام
المص ان قوله والواسطة غير معقولة اي بعد نفي الايجاب يتوهم
انه لا يلزم ثبوت الاختيار لان الايجاب الذي يشهد بعلمنا من الطبايع
منفي عن الواجب جل شانه لكن يتوهم ان يقول ان الاختيار
الذي نشاهده من بعض الموجودات كالانسان مثلا ليس في الواجب
ايضا لان اختيار الواجب تعالى ليس من قبيل اختيارنا لان اختياره
واجب واختيارنا ممكن فيلزم ثبوت الواسطة بين الايجاب الذي في
الطبايع وبين الاختيار الذي فينا فاشار قدس سره الى دفع هذا
بقوله والواسطة غير معقولة وحاصله انا سلمنا ان اختيار الواجب
جل ذكره ليس من قبيل اختيارنا بمعنى انه ليس ممكنا واختيارنا ممكن
وانه ليس زايدا واختيارنا زايد لان هذا لا يخرج عن كونه اختيارا
بل اللازم حينئذ ان يكون اختياره جل ذكره اكمل واقوى من اختيارنا واقوى
ويكون اختياره فردا كاملا من الاختيارات ومثل ذلك ان الوجود اذا
فرضناه قايما بذاته فهذا لا يخرجه عن كونه وجودا بل يكون فردا تاما من
الموجودات وكالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه بنفسه بدون الموضوع لكان
بياضا تاما حاصلا في نفسه فقس على ذلك علمه تعالى وقدرته وحيوته وغيرها

من الصفات

من الصفات الكمالية وعلى هذا التوجيه يكون اعتراض الشارح على
المص قدس سره غير مقابل لشانه ومن سوء فهم مراده قدس سره
ووجه بعض الشارحين كلام المص بحيث يكون اعتراض الشارح
غير مقابل ايضا وحاصله ان موجب الشي لا يخلو اما ان يكون بحيث
لا يمكن ان يتخلف عنه معلوله اولا فان كان الاول كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن الباري سبحانه وتعالى قادرا مختارا لكان موجبا
لانه لا واسطة بين كون موجد العالم قادرا وبين كونه موجبا
على ما ذكرنا فتجويز ان موجد العالم لا يكون قادرا ولا موجبا بل
يكون متوسطا بين الايجاب والاختيار غير معقول والى هذا اشار
المص بقوله والواسطة غير معقولة والوجهان متقاربان فتامل
اقول لا يبعد ان يكون قول المص قدس سره اشارة الى رد قول
الاشاعرة الذاهبين الى ان القدرة زايدة على الذات
وتوجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب يكون القدرة ممكنة
ولا يجوز ان يكون علتها غير الذات لاستحالة احتياج الواجب في الصفة
الحقيقية الى امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا
ولان غير الذات يستند الى الذات فيكون الذات موجبا
في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون الذات
فاعلا بالاختيار للقدرة لهذا الاخير بعينه فيلزم ان يكون الذات
موجبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا في الكل
وهو الواسطة بين القادر والموجب المنفية بقوله والواسطة

حاجي محمود التبريزي

فاعلا بالاختيار للقدرة لهذا الاخير صح

فهو غير معقول وسيجيء بيان عدم المعقولية في الكتاب عن قريب وجه الاولوية لما
سيذكره الى انتهى كلامه بالفاظه ويمكن ان يناقش بانه لا حسن لهذا
التوجيه لان رد مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد التي يلزم عليهم سيجيء وهو
مبحث براسه وليس غرض المص من الاشارة الى رد مذهبهم هنا لانه
قدس سره سيجعل له بحثا على حدة على ما سياتي ويمكن ان يقال ان
قول المص قدس سره اشارة الى جواب الاعتراض الذي اورده الش
تقريره ان المختار اكمل واتم من الموجب والمنع عليه مكابرة لما ذكره
غياث الملة والدين وخالق اكمل من المخلوق وهذا بديهي ايضا فاذا
كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق قادرا وخالقه غير قادر فتجويز كون
الواجب غير قادر واثره قادرا غير معقول لانه يستلزم ان يكون المخلوق
اشرف من خالقه واكمل منه ويمكن ان يقال ايضا ان قول المص او الوسط
غير معقول اشارة الى دفع ما اورده الش وتقريره ان موجد القادر
المختار وخالقه يجب ان يكون قادرا كما ان موجد العالم يجب ان يكون
عالما على ما سيجيء في مبحث اثبات علم الواجب جل شانه فتجويز كون الوسط
قادرا مختارا دون موجده وخالقه غير معقول والوجهان متقاربان
لكن الفرق بينهما بين وقد علم ان جميع ما ذكرنا من الوجهين لكون قول
المص والوسط غير معقول انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان
الايجاب الذي هو محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول وقد عرفت
فيما سبق ان الايجاب له ثلثة معان احدها الايجاب الذي يكون للطبايع

كالنار

كالنار وهذا المعنى منفي عن الواجب جل شانه بالاجماع العقلاء وثانيها
الايجاب الخاص وهو الوجوب بالنظر الى الارادة وهذا الوجوب ثابت له باجماع
الحكماء والمعتزلة لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة والاختيار
على ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات وثالثها امتناع انفكاك وجود
العالم عن وجود الواجب جل شانه وهذا المعنى ثابت له تعالى عند الحكماء القائلين
بقدم العالم ومنفي عنه جل شانه باجماع المتكلمين بل باجماع المليين فالنزاع
بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في المعنى الاخير وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم
العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه
اذا عرفت هذا التحقيق فيمكن ان يكون توجيه كلام المص على وجه يكون مبنيا على
هذا التحقيق كان يقال ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان لمعترض ما
يعترض بانه بقي احتمال اخر وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب جل شانه
موجبا بالايجاب الذي للطبايع ولا موجبا بالايجاب الذي بالنظر الى
الارادة والاختيار فلا يكون موجبا ولا مختارا بل يكون واسطة بينهما
فيكون موجبا بايجاب اخر بينهما فاجاب بان الوسط غير معقول ووجه
عدم المعقولية هو انه ان لم يكن له شعور وارادة واختيار في فعله
فيكون كالطبايع وان كان له شعور وارادة واختيار في فعله فيكون مختارا
والفرض انه سيجيء البرهان على اثبات القدرة والاختيار له جل شانه فلا معنى
للوسط اصلا ويمكن حمل كلام المص على وجه اخر وهو ان هذا رد على

القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في امرين احدهما في الايجاب والاختيار
وثانيهما في القدم والحدوث وحاصل الرد هو ان الايجاب الذي للطبايع العدم
منفي عنه جل شانه باجماع العقلاء واثبات القدرة والاختيار والايجاب
بسبب الارادة والاختيار مشترك بين الحكماء واكثر المتكلمين والواسطة بين
الايجاب الذي للطبايع وبين الايجاب الذي بالارادة والاختيار غير معقول
فلا يتصور النزاع في الايجاب فبقي ان يكون النزاع منحصرا في قدم العالم
وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم وحدوث
لان الواسطة غير معقولة وهذا توجيه وجيه موافق لما ذكره المصنف قدس سره
في شرح الاشارات من ان لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة
والاختيار للواجب جل شانه بل النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه وتبر
قوله اقول لا يثبت فيما سبق اه هذا الاعتراض انما نشأ
من عدم فهم غرض المصنف قدس سره لانه لم يعلل وجود العالم بعد عدمه
بما سبق بمعنى الايجاب حتى يرد عليه انه لم يثبت فيما سبق اه ما ذكره
الشارح وبالجملة ليس في كلام المصنف اشارة الى تعليل هذا المطلب
بشيء اصلا فكيف يصح الجزم بان تعليله يكون بما سبق ثم الاعتراض
عليه فيحتمل ان يكون تعليل هذا المطلب بالاجماع والحديث النبوي المشهور
الدال صريحا على هذا ولما كان المشهور ان العمدة في دليل وجود
العالم بعد عدمه هو الاجماع والحديث النبوي المشهور الدال صريحا
على هذا لم يصرح المصنف قدس سره بها لان الشهرة كفت مؤنة الذكر

وقد

وقد عرفت سابقا توجيهات اخر لكلام المصنف بحيث يندفع بها
اعتراض الشارح قوله اقول العمدة في اثبات حدوث العالم
اجماع المليين والحديث اه قيل اثبات حدوث العالم بالاجماع
والحديث مستلزم للدور لان حجية الاجماع والحديث يتوقف على
اثبات النبوة واثبات النبوة موقوف على كون الواجب جل
شانه قادرا لا موجبا لانه لو كان موجبا لكان تعالى ان يعطي
لجواز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب ونفي الايجاب
واثبات القدرة موقوف على حدوث العالم فاثبات حدوث
العالم متأخر عما هو متأخر عن ثبوت القدرة بمرتبتين واجيب
بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
بل على القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لانه على تقدير
الايجاب الذي ذكره الحكماء يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح فلا
يجوز عليه تعالى اظهار المعجزة في يد الكاذب لانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه
ونقل ان غياث الحكماء قال في رسالة دليل الهدى انه اذا
شاهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق صاحب المعجزة عليه السلام بلا ارتياب
في تحصيل العلم بكل ما اخبره حتى لوجود الواجب ايضا وكذا سائر صفاته
وكذا حدوث العالم وامثالها وبالجملة اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة
والاختيار مطلقا بل على وجود الواجب تعالى ايضا لان اثبات النبوة لا يكون الا باظهار
المعجزة والحق ان لا لان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار

لا على العلم بوجود القدرة والاختيار لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة
على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في
اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي عم واذا ثبت
صدقه يثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان
ان يكون اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة
والاختيار يكون موقوفا على اثبات القدرة فقد حصل اختلاف
الجهة فلم يلزم الدور قوله كان للعدم شركة في افادة الوجود اه دور
تحرير هذا البرهان وتوضيحه على وجه ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار
ذاته بذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس بهذا الاعتبار استشمام
رائحة من الفعل اصلا وهو ظاهر جلي فلا بد ان يكون لكل ممكن مخرج
من القوة الى الفعل ولا بد ان يكون ذلك المخرج بما هو مخرج من القوة
الى الفعل بالفعل من كل الوجوه والا يلزم ان يكون للقوة دخل
في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو باطل بالبداهة فيلزم ان يكون
المخرج المذكور بالفعل من كل الوجوه والفعلية من كل الوجوه التامة صفة
الاول تعالى شانه فثبت من ان هذا مقتضى الفعلية والوجوب ليس الا الواجب
جل سلطانه فان قيل الا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب
الوجود من الواجب جل شانه وبعد خروجه من القوة الى الفعل يفيض الوجود
على ممكن اخر قلت مسلك التحليل يبطل هذا الاحتمال بيان
ذلك ان العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل
يقول

يقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيطرح
خلف ظهره ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة يحلله الى
وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب بالذات
جل ذكره فظهر من هذا سر ما وقع في الكتاب الكريم الا ان الله خالق
كل شيء ولا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وصح
وتبين ان من قال ان الامكان علة للحاجة الى علة ما في بادي الراي
واول النظر وبعد الفحص وتعمق النظر ينكشف ان الامكان علة
للاحتياج الى علة واجب الوجود بالذات فان قيل اذا كان موجد
جميع الاشياء هو الواجب جل شانه فينهدم بنيان التكاليف الشرعية
والثواب والعقاب وغيرها قلت لا منافاة بين ما حكم عليه البرهان
واقتضاه وبين كون العبد فاعلا مختارا الذي هو مناط صحة التكليف
الشرعي والثواب والعقاب لان الذي دل عليه البرهان هو ان مقتضي الفعلية
والوجود لا يكون الا الواجب جل شانه لانه لا يكون ممكن موقوفا عليه
بالنسبة الى ممكن اخر ولا يكون ممكن جزء للممكن الاخر فهذا ما
يقتضيه البرهان فنقول ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه مباشر للفعل
ويكون هو باعتبار قدرته وارادته جزءا اخيرا من العلة التامة
وقدرة العبد وارادته لها دخل في افعاله وهذا القدر كاف
في صحة التكليف والثواب والعقاب وما يشير بذلك ما روي عن
بعض ائمتنا صلوات الله تعالى عليهم لا جبر ولا تفويض

في افعالنا الاختيارية بل امر بين امرين وسيجي تفصيل ذلك في مبحث
افعال العباد فان قلت لا تفاوت بين مذهب الاشعري
والمعتزلة والحكماء لان الاشعرية يقولون انه لا موثر في الوجود الا الله فلا
فرق بينها لان الاشعرية وان كانوا قائلين بانه لا موثر في الوجود
الا الله لكنهم قائلون ايضا بان ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا
بل عادة الله جارية بان يحصل افعال العبد مثلا عقيب ارادة العبد
وليست ارادته موقوفا عليها وبالجملة الاشعرية يقولون انه
ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا حتى قالوا ان النتيجة فائضة
من المبدا الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة
بل بطريق جري عادة الله تعالى بفيضان النتيجة عقيب ترتب
المقدمات بخلاف الحكماء والمعتزلة فانهم يقولون بالربط العقلي بين
ممكنين ولهذا قالوا بالوجوب العقلي ايضا بخلاف الاشعري
فانهم لم يقولوا الا بالوجوب الشرعي واذا عرفت بالبرهان ان
مفيض الوجود لا يكون الا الواجب جل سلطانه وان الامكان
بالمحض والبرهان علة للاحتياج الى الواجب بالذات لا الى علة ما
مطلقا فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة اذا لوحظت باعتبار
ان كل واحد واحد منها بحيث جوهر ذاته الممكنة محوج الى الواجب
بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة عرضية وجميع احاد
تلك السلسلة متساوية في الفاقة والاستناد اليه جل شانه

ابتداء

هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

ابتداء بلا واسطة واذا لوحظت تلك السلسلة باعتبار ان بعضها
مربوط ببعض اخر وموقوف عليه من حيث الشرطية والمشروطية
والسببية والمسببية بناء على ان بعضها منها لما كان ناقصا في
حد ذاته بحيث يمتنع استناده اليه جل شانه بدون الشروط والاسباب
فيحتاج الى الشروط والاسباب ليمكن له الاستناد اليه جل شانه يكون
سلسلة طولية منتهية اليه تعالى بالضرورة البرهانية فالممكنات
باعتبار السلسلة الطولية تختلف مراتب احتياجها الى الواجب جل شانه
فكلما كان البعد عن جنابه تعالى يكون احتياجه اليه جل شانه اكثر لانه
يحتاج الى جنابه تعالى في افاضة وجوده بنفسه وافاضة وجود شرائطه
واسبابه لنقصانه عن ان يستند اليه جل شانه بدون تلك الشروط
والاسباب وكلما كان اقرب يكون احتياجه اقل ولهذا قال بعض
الاكابر من الحكماء كلما كان المعلول ابعد كان الفيض والخير اكثر
وكلما كان المعلول اقرب كان الفيض والخير اقل فالعقل الاول
والنظام الجلي يستندان الى الواجب جل شانه بلا واسطة فلا يتصور
سلسلة طولية بالقياس اليهما بل المتصور بالقياس اليهما هو
السلسلة العرضية وبالقياس الى ما عداهما يتصور السلسلة الطولية
والعرضية جميعا ومن قال بهذه التحقيقات كالمحققين من الحكماء
والمتكلمين لو قال ان بعضها ممكن علة لبعض اخر فليس مراده
الا الشرطية والسببية لانه يصح ان يكون ممكن علة فاعلية

بالقياس الى ممكن فما اعترض عليه بما اعترض ابو البركات
البغدادي ونقله المص المحقق قدس سره في شرح الاشارات وحاصل
اعتراضه ان الحكماء يقولون تارة لا موثر في الوجود الا الله
وتارة ان العقل الاول علة للعقل الثاني فبين كلاميهم تدافع
واجاب عنه المص قدس سره هناك وحاصله ان مرادهم بكون
العقل الاول علة للعقل الثاني ليس الا السببية والمبدئية والربط
والمشروطية لا ان العقل الاول علة مفيضة لوجود العقل
الثاني والعقل الثاني يكتسب الوجود عنه وجميع ما ذكرنا من غرس
التحقيق والاتقان ومقرر محل اقامة البرهان وماوى عقول
بني نوع الانسان اياك وان تتعداه بوساوس اوهام
جنود الشيطان فارجمها براهين تقويم الايمان وداوم ملازمة
اهل الكمال والعرفان واجتنب عن مخالطة النفوس الناقصة
المعاندة من ابناء الزمان فان مرض النقصان والبطلان
من الامراض المسرية فتوكل على رب الاعيان على ما قال
الفيلسوف الكبير العظيم افلاطون الالهي فان للتكرر
جريا كالادمان ومن قال بان بعض الممكنات يفيض وجود
بعض اخر على ما يقال في المشهور ورب مشهور لا اصل له ان
الواجب جل شانه اوجد العقل الاول ثم العقل الاول اوجد
العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال ثم العقل الفعال

يستند اليه

يستند اليه جميع ما بعده فان السلسلة الطولية والعرضية انهم
وهولاء الاقوام لم يقولوا ابان الامكان علة للاحتياج الى
الواجب بالذات ابتداء بل انهم يقولون ان الامكان علة الانتهاء
الى الواجب بالذات فطباعي كل ممكن عندهم هو الانتهاء الى الواجب
بالذات فاذا لوحظت الممكنات من حيث ان كل واحد منها
ممكن يكون مقتضى طباعه الانتهاء الى الواجب بالذات فيكون السلسلة
عرضية واذا لوحظت من حيث ان البعض يستند الى البعض الاخر
بمعنى ان البعض منها يستفيد الوجود من بعض اخر لا من الواجب جل شانه
فالواجب جل شانه علة بعيدة لكن واسطة الاثر لان طباعي كل ممكن
هو الانتهاء الى الواجب جل ذكره فيكون السلسلة الطولية بهذا الاعتبار
طولية منتهية اليه جل شانه والحاصل ان كل معلول في السلسلة
الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط احدهما احتياجه
الى علته القريبة وثانيهما الاحتياج الى الواجب جل شانه بناء
على ان اقتضاء الانتهاء الى الواجب بالذات طباعي لكل ممكن
واما احتياجه الى علته البعيدة غير الواجب بالذات لا يكون الا
بالعرض لان العلل البعيدة غير الواجب بالذات في تلك السلسلة
غير [illegible] داخلة الاثر لان العلة البعيدة قسمان احدهما علة
بعيدة غير داخلة الاثر كما في لوازم الماهية فان لازم الماهية انما
يحتاج الى جاعل الماهية بالعرض لا بالذات لان لازم الماهية ليس

احتياجه الى جاعل الماهية باعتبار نفسه لانه فرض ان ملزومه يصح
وجوده بدون الجاعل لكان لازم الماهية لازما لها ايضا فانهما
علة بعيده والعلة الاثر كالواجب جل شانه لانه قد ثبت بالبرهان
ان كل ممكن باعتبار امكانه يجب ان ينتهي الى الواجب بالذات
فالانتهاء الى الواجب بالذات طباعي لكل ممكن فليس شي من
الممكنات مستغنيا عن الواجب بالذات ولا يصح ان يكتفي بعلته
القريبة عن الواجب بالذات كما في ساير العلل البعيدة بحكم
البرهان بخلاف المعلول الذي وقع في سلسلة الطولية التي
ذكرناها اولا فانه يوجد هناك معلول له احتياجات
كثيرة كما ذكرناها فاحسن التدبر حتى ينكشف لك جلية الحال
قوله والاعراض المفارقة فيه بحث لان البرهان
المنقول عن بهمنيار على ما حررناه وقررناه دال على ان
ايجاد موجود ما وافاضة وجود موجود ما سواء كان جوهرا
او عرضا مفارقا او ماديا مختص بجنابه تعالى شانه وليس
في منة ممكن ما من الممكنات افاضة الوجود على ممكن اخر وايجاده
نعم يصح ان يكون ممكن شرطا وسببا بالقياس الى ممكن اخر
فاخراج حركات العباد واستثناءها خروج عن اطاعة حكم
البرهان واستثناء في القواعد العقلية وهو باطل وايضا الاستثناء
المذكور مدافع لما اعترف بصحته سابقا من قوله اذ بالملاحظة المذكورة
بحكم

بحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة لها بالذات
وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه وكذلك
قوله ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ
لوجوب الممكنات مدافع لذلك الاستثناء فتامل قوله واقول
فيما نقل عن التحصيل بحث لانه ان اراد بالمعنى في قوله معنى ما
بالقوة الصفة المنتظرة كما هو الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل
كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم
من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد
ملاحظة ذات الممكن منعنا والملازمة مستندا بانه ليس المصحح الا
نسبة العقل ذات الممكن اليه والوجود في الملاحظة المتحقق في نفس
الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وان كان معنى ما بالقوة
المحضة شركة في اخراج الشي من القوة الى الفعل وهو مستحيل فعلى
هذا القول لم يلزم مما نقل نفي الوسط بالبرهان العقلي وان اراد
بالبرهان العقلي غير هذا فليس في الكتاب منه اثر ولم نطلع
عليه في موضع حتى نعلم صحته او فساده انتهى بالفاظه وفيه بحث [انتهى]
لانه فرق بين معنى ما بالقوة وبين معنى ما بالقوة لان بحكم
معنى الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة
ما من الصفات لم يحصل لها بالفعل بعد وهذا لا يتصور الا في
الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل

عندهم ومعنى الثاني هو ان يكون الذات بحيثية داخلة تحت
مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات سواء كان
مجردات او ماديات لانك قد عرفت ان كل ممكن بما هو ممكن
وباعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له شائبة الفعلية
اصلا فاذا كان جميع الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فلا بد لها
من مخرج يخرجها من القوة الى الفعل الى ما قلنا سابقا اذا عرفت
هذا عرفت وجه اندفاع ما ذكره لان المراد من قوله معنى ما بالقوة
ليس الصفة المتحققة في الواقع ولا الاعم منها ايضا حتى تشمل
الامكان الذاتي الذي هو ليس من الصفات المتحققة في الواقع بل
هو من الصفات الاعتبارية لان هذين الاحتمالين انما يعقلان
اذا كان مراد المستدل معنى ما بالقوة على التوصيف لا معنى ما بالقوة مع الاضافة ولي ان
المراد على ما قررنا وبينا سابقا وهو نفي ما بالقوة لان جميع
الممكنات باعتبار ذواتها داخلة تحت مفهوم ما بالقوة كما مر قال المص
قدس سره ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين يعني يعرض
الوجوب والامكان للمعلول باعتبارين وتقرير الدليل على وجه يكون
كلام المص قدس سره بهذا المعنى جوابا له هو ان القدرة والاختيار
على الفعل والاثر الذي هو المعلول فرع امكان ذلك الاثر وامكان
ذلك الاثر محال لان الاثر اما واجب الوجود او ممتنع الوجود لان
الفاعل اما مستجمع لجميع شرائط التاثير اولا فان كان مستجمعا لها

فالاثر واجب الوجود وان لم يكن مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود
فلم يتحقق امكان الاثر حتى يصح القدرة عليه ولتقرير الجواب ان الاثر
ممكن بالنظر الى ذاته وواجب بالنظر الى استجماع شرائط الفاعل
او ممتنع بالنظر الى عدم استجماع الشرائط والامكان الذاتي
لا ينافي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير والمنافي انما يكون بين
الامكان الذاتي والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وعلى ما قررنا
لا وجه لقول الشارح وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار لان النافي للقدرة انما يكون دليله بالنظر الى جانب
المعلول فقول الشارح رح وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار انما يناسب لجواب الدليل الثاني وايضا الامكان في
عبارة المص منسوب الى الاثر نفسه لا الى الصدور لا الى صدور الاثر
كما ذكره الشارح فتوجيه الشارح ليس بوجيه قال الشارح رح فلا يتمكن
من الترك اعلم ان هذا الدليل باعتبار ملاحظة حال العلة كما ان الاول
باعتبار ملاحظة حال المعلول وحاصل هذا الدليل هو ان القدرة
بمعنى التمكن من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والعلة
لان هذه القدرة بهذا المعنى لا يخ اما ان يكون ثابتة حال وجود
الاثر وهو باطل لان الفاعل ح لا يتمكن من الترك بل يجب الفعل
واما ان يكون ثابتة حال عدم الاثر وهو باطل ايضا لانه حين عدم
الاثر يجب العدم ويمتنع الفعل فلا يثبت للفاعل التمكن من الفعل

والترك اصلا ووجوب الفعل لا يكون منافيا على ما ستعرفه والجواب التام
الدافع لهذا الاستدلال هو ان يقال انه يمكن الجواب باختيار كل واحد
من شقي الترديد اما الاول فنختار ان التمكن من الفعل والترك التمكن
حال وجود الاثر بمعنى ان الفاعل اذا اخذ باعتبار ذاته مع قطع النظر
عن الارادة يثبت له التمكن من الفعل والترك حين وجود الاثر
ووجوب الفعل انما هو مع ملاحظة الارادة فكون الفاعل بحيث يجب ان
يصدر عنه فعله انما هو مع ملاحظة الارادة لا بدون ملاحظة الارادة
فهذا الوجوب انما هو بسبب الاختيار والارادة والوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله حين وجود الاثر يجب الفعل ان اراد انه يجب الفعل
بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة فهو ممنوع وان
اراد انه يجب مع ملاحظة الارادة فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم
ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفاعل مع ملاحظة الارادة
بل انما ادعينا انه ثابت له بدون ملاحظة الارادة واما الثاني
فنختار ان التمكن من الفعل والترك حال عدم الاثر لكن التمكن
من الفعل والترك انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر
عن ارادة الترك او عدم ارادة الفعل ومع الملاحظة ارادة
الترك او عدم ارادة الفعل لا يثبت التمكن من الفعل والترك
في تلك الملاحظة قوله واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل

ان اراد

ان اراد انه يجب العدم بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع
النظر عن ارادة الترك او عدم ارادة الفعل فهو ممنوع وان
اراد انه يجب العدم مع ملاحظة ارادة الترك او عدم
ارادة الفعل فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن
من الفعل والترك يثبت للفاعل بجميع الاعتبارات
والملاحظات بل ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته
بدون ملاحظة الارادة قوله فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصلح هذه شبهة مشهورة وتوضيحها ان الصفات
الكمالية على الواجب جل سلطانه عند الحكماء والمعتزلة عين
بعينها نزاع في قدم العالم وحدوثه لانه على ذلك التقدير يكون نفس
الذات والقدرة والارادة والعلم بالاصلح وبالجملة جميع
ما يتوقف عليه وجود العالم قديما لان جميع تلك الصفات عين
الذات والذات يكون في الازل فيلزم قدم العالم ويلزم
منه ثبوت الايجاب ونفي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
على ما هو مذهب المتكلمين واعلم ان هذه الشبهة ترد على
القائلين بزيادة الصفات ايضا لانه اذا كان الواجب
جل شانه قديما والقدرة والارادة قديمتين يلزم قدم
المراد والجواب الجواب اما الجواب بان الارادة
قديمة والتعلق حادث فليس بشيء لانه يلزم التسلسل في التعلقات

قوله

او الترجيح بلا مرجح قوله قلت لما كان المراد الى حاصل هذا
الجواب والتصرف في جانب المعلول يعني ان المعلول هو
الامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح والامر الذي يتعلق
به العلم بالاصلح انما هو الحادث في الوقت المعين لا القديم
الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح حتى يلزم وجوده في الازل
وحاصله ان الاصلح بحال المعلول هو الوجود الحدوثي فقط
لان العلم بالاصلح انما يتعلق بالوجود الحدوثي دون الوجود
الغير الحدوثي فالوجود الغير الحدوثي الذي هو الوجود الازلي
لم يصر متعلقا للعلم بالاصلح حتى يجب تحققه ويمكن ان يقال
ايضا ان الوجود الغير الحدوثي الذي هو الوجود الازلي
للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب جامعا جميع صفات
الكمالية قديما لا ينفع في ايجاده لان الامر الذي يكون ممتنع
التحقق لا يصير متعلق الايجاد كما ان شريك الباري لا يصير
متعلق الايجاد وبالجملة نختار ان جميع ما يتوقف عليه وجود
العالم يكون في الازل لكن لا يلزم وجود العالم في الازل لجواز
ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا لا يقال اذا لم يتحقق
امكان الوجود الازلي للعالم في الازل فلم يكن العلة التامة
لوجود العالم في الازل قلت الامكان من مراتب المعلول
ومأخوذ في جانب المعلول لا العلة كما هو المقرر المعلوم

فان قلت

فان قلت فحينئذ يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وحاصله
ان البرهان حكم بان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة
ولا يجوز التخلف عنها قلت البرهان انما حكم بالمعية التي
لا يأبى عنها ذات المعلول واما المعية التي يأبى عنها ذات
المعلول فيمتنع تحقق تلك المعية كما ان المعلول يمتنع ان يكون
في مرتبة ذات العلة التامة لانا نعقل العلة التامة ولم
يكن في تلك المرتبة ذات المعلول فيلزم التخلف ولا فرق
بين التخلف في الوجود الذهني والوجود الخارجي اصلا ولو ادعى
ان كلما تعقل العلة التامة يكون المعلول ايضا موجودا في
تلك المرتبة خروج عن حكم الوجدان لان ماهية الاربعة
علة تامة للزوجية والحال انه يمكن لنا تصور ماهية الاربعة
بدون ان نتصور الزوجية لان الزوجية ليست في تلك المرتبة
لان الماهية من حيث هي ليست الا هي بل يكون الزوجية في
مرتبة اخرى قال صدر المدققين في رسالة اثبات الذات
والصفات فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه
بذلك نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل
عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان
يكون تعلقها بالطرفين سواء قلنا الملازمة مم وان صدور
ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله

لانه اكمل من مقابله لا نو اسلط ان ذات الفاعل لسدعى خصوصية ذلك
الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعلية وعلمه
بذلك بعينه وانه قال الشيخ الوالد النحرير الجواب في توجيهه انه
ان اريد بالفعل في السوال حيث قال اذا كان فاعلية
الفاعل لفعله وعلمه بذلك بعينه وانه لا يمكن صدور مقابل
ذلك الفعل عنه الفعل الخاص على ما هو الظاهر المتبادر لا
ما يشمل الطرفين المتقابلين فلا نم ان القدرة اذا تعلقت
بفعل تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن قدرة
على ما لظهر بالنظر فيما مر انفا وان اريد به الفعل وجودا
او عدما ايجادا او اعداما وكفا فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز
ان يكون صدور كل فعل ومقابله جايزا ممكنا نظرا الى
ذات الفاعل فيكون متمكنا من كل منهما ولم يصدر عنه الا
صدور لمصلحة راها مثل زيادة استحقاقه واستعداده لان
يصير دون مقابله فان قلت هذا الاستحقاق والاستعداد
اذا كان موجبا لصدوره ملجئا للفاعل على فعله دون مقابله
لم يكن الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن قادرا وان لم يكن كذلك بل
اختاره الفاعل المصلحة وهو راى انه خير من مقابله لزم ان
يكون فاعلا لغرض والحكماء يمنعون هذا ولا يعللون
افعاله تعالى بالاعراض قلت نختار الاول او لا ولا نم

انه

انه لو كان الاستحقاق موجبا ملجئا لم يكن الفاعل متمكنا قادرا اذ الفاعل بذاته
قبل هذا متمكن والزوم الفعل بعد لا يوجب الالجاء ولا ينفي القدرة والتمكن نظرا الى
نفس ذاته وهو المعتبر في بابها ولو ان اريد بالغرض غرض غير نفس الفعل
فاللزوم مم وان اريد ما يشمله فبطلان اللازم ممنوع لخرث القاطعة
وبما علم ان بعض ما ذكره المحشي وبعض ما نقلنا عن صدر المدهيين هو ان ما ذكره
المحشي ظاهره ناظر الى اثبات قدم العالم او لا ويتفرع عليه نفي القدرة
واثبات الايجاب وما نقلنا عن صدر المدهيين ظاهره ناظر الى نفي
القدرة واثبات الايجاب وليس كلامه ما يشعر باثبات قدم العالم وان
امكن اجراء محصل كلامه على اثبات قدم العالم وبالجملة مال كلاميهما
واحد قوله لعل ان اول الوجوب بالاختيار والارادة حاصله
ان الوجوب الناشي من الارادة التي هي عين الذات ينافي القدرة التي
هي بمعنى صحة الفعل والترك لان الارادة اذا كانت عين الذات كان لازمة
لها فلا يمكن الترك والا يلزم التخلف ولا ينافي القدرة التي فسرها الحكماء وهي
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فلم يلزم عليهم
التخلف [illegible] والمتكلمين وفيه بحث لانه ان اراد ان الارادة لما
كانت عين الذات ويلزم قدم المراد فثبت الايجاب فهذا البحث
قد سبق جوابه وان اراد القدرة والاختيار عند الحكماء غير القدرة
والاختيار عند المتكلمين على ما يشعر به قوله على تفسير الحكماء [illegible]
بالاختيار منافيا للقدرة التي عند الحكماء المتكلمين دون القدرة التي عند

عند الحكماء فيرد عليه انه يلزم بطلان ما ذكره سابقا من ان النزاع بين
الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه ويمكن ان يكون
المحشي لما استشعر بهذا اشار الى دفعه بقوله والحاصل ان انفكاك
العلة التامة رح يعني ان حاصل البحث هو انه يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة على المتكلمين لانهم يقولون بحدوث العالم دون الحكماء فانهم
يقولون بقدم العالم لكن بعد تحصيل ما قال فقال فيه ايضا قوله مع كونها
غير زائدة التقييد فيه بعدم الزيادة ليس بشيء لانه على تقدير
زيادة الارادة ايضا يلزم التخلف المذكور وهو ظاهر واعلم ان المتكلمين
يقولون بان بين الواجب جل شانه وبين وجود العالم كان زمانا
موهوما وكان عدم العالم واقعا في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان
كان العالم ممكن الوجود فيه لكن الواجب جل شانه اراد وجود العالم
ورجح وجوده في خصوصه ولا يكون المرجح غير نفس الارادة وعندهم
يجوز الترجيح بلا مرجح ولا يجوز الترجيح بلا مرجح والعكس هذا في ذكر منك
لانك تحتاج اليه فيه سيأتي ان شاء الله تعالى قيل بعد نقل قول المحشي
لا تقول انه لا يلائم هذا المقام وجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير
ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليست كذلك
بل بعلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم
عين الذات غير مضر اذ المقصود ان العلم بالاصلح وهو كيفية
الصدور وكيفية العلم بحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى انتهى كلام

وفي البحث

وفي البحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين لم يقولوا بالعلم
بالاصلح بل بعضهم يقولون به وبحثه لا يمكن الا مع من لم يقل بالعلم
بالاصلح من المتكلمين والثاني ان هذا الجواب مذكور في اجوبة
الحاشية كما ذكر بقوله اوقد قدم الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم
بالاصلح الى قوله نعم الوجوب بالاختيار والارادة انما يتحقق
على تفسير الحكماء يعني ان الارادة بالمعنى الذي عند الحكماء الا بنافي
الوجوب بهما لانه لا يلزم التخلف حرج على الحكماء لان الارادة بعينها عندهم الوجوب
والارادة عين الذات فلا يلزم التخلف على الحكماء القائلين
بالقدم بخلاف المتكلمين القائلين بكون الارادة مفيدة للوجوب
وبكونها عين الواجب لانهم يقولون مع ذلك ان الفاعل يصح
منه الفعل والترك وان الاثر حادث لان العالم حادث عندهم
ولا يخفى عليك ان مناط لزوم التخلف انما هو حدوث العالم
مع كون جميع ما يتوقف عليه وجوده ازليا ولا دخل في ذلك لكون
الصفات عين الذات او زائدة عليه ولا دخل ايضا لتفسير القدرة
والاختيار في ذلك قوله والحاصل ان انفكاك المعلول عن العلة
التامة في الزمان محال يعني اذا تحقق العلة التامة في زمان ولم يتحقق
المعلول معها مع امكان ان يكون المعلول معها في ذلك الزمان
على ما نقلناه من المتكلمين من انهم يقولون ان بين وجود العالم
ووجود الواجب جل شانه زمان ممتد موهوم يكون عدم العالم

فيه ويكون كل جزء منه بحيث يمكن وجود العالم فيه لكن الفاعل المختار
رجح بارادته وجود العالم في جزء منه مع كون جزء اخر كصالح لوجود
فيلزم عليهم التخلف المحال لانه اذا كان وجود العالم ممكنا في كل
جزء منه فاختصاص وجود العالم بجزء من دون جزء اخر تخصيص
بلا مخصص والقول بجواز الترجيح بلا مرجح دون الترجح بلا مرجح
باطل لانه يلزم منه اما الترجح بلا مرجح او التسلسل على ما عرف سابقا
فالتخلف المحال يلزم على المتكلمين دون الحكماء لان العالم
عندهم قديم غير متخلف عن الواجب جل شانه على مذهبهم لكن
يلزم عليهم التخلف بالنظر الى الحوادث اليومية على ما سيجي بيانه
قوله فان الحادث في ان الحدوث يعني ان التخلف المحال
يلزم على الحكماء في الحوادث اليومية لا في المجردات لانها قديمة عندهم
فليس يتصور هناك التخلف بخلاف الحوادث اليومية فانها لما
كانت زمانيات ولم يكن في الازل موجودة فيلزم التخلف الذي
لزم على المتكلمين في جميع العوالم لان جميع العوالم عندهم حادثة
فالمحال الذي لزم على المتكلمين لزم على الحكماء ايضا قوله اذ لو كانت
معه بالزمان تنقل الكلام الى علتها الى بيان ذلك ان الحادث لو
كانت علته معه بالزمان لكانت تلك العلة حادثة ولو بجزء
واحد فاذا كانت العلة التامة للحادث حادثة تنقل الكلام
الى علة تلك العلة الحادثة فلا يخلو اما ان يكون مع معلولها بالزمان

او متقدمة

[illegible]

او متقدمة عليه فان كانت متقدمة عليه يلزم التخلف وان كانت
معه بالزمان فيكون تلك العلة حادثة ايضا فينقل الكلام الى علتها
وهكذا الى غير النهاية فان كانت جميعها وجودات فيلزم ترتب
امور غير متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق او جميعها عدمات
فلما كان جميع تلك العدمات مع الحادث بالزمان فيكون تلك العدمات
حادثة فلا بد ان يكون قبل ان الحدوث وجودات فيلزم ترتب
امور غير متناهية قبل ان الحدوث وهو باطل ايضا وان لم يكن جميعها
وجودات ولا جميعها عدمات فبقي احتمال اخر وهو الثالث بكونه فنقول
في صورة الثالث بكون بعضها وجودات وبعضها عدمات فاذا اجتمعا
العدمات او الوجودات فلا يخلو اما ان يكون الوجودات غير متناهية
والعدمات متناهية او بالعكس اي كل واحد متناهيا وكل واحد غير متناه
ولا يجوز ان يكون كل واحد من الوجودات والعدمات متناهيا لانه
لا يحصل من السلسلتين المتناهيتين سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهي
مع المتناهي لا يفيد الغير المتناهي وجميع الاحتمالات الباقية يحصل بها
المطلوب فنقول لو كانت الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية
يلزم وجود امور غير متناهية مترتبة في ان وجود الحادث ولو كانت
العدمات غير متناهية لكانت تلك العدمات الحادثة وجودات قبل
ان الحادث فيلزم ترتب وجودات غير متناهية وهو باطل ايضا
فبقي ان يكون علة الحادث متقدمة عليه بالزمان وقد علم ان هذا

التزيدات في صورة كون العلل متعاقبة فلا ينفع ما استند بينهم من
الحوادث مستندة بالقديم بالعلل الحادثة الغير المتناهية غير
مجتمعة والتسلسل في الامور الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا
عندهم ووجه عدم النفع هو ان الكلام ليس في العلل المعدة التي
يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل الكلام في الفاعل المستجمع لجميع الشرائط
التاثير الذي يجب ان يجتمع وجود المعلول مع وجوده في آن الايجاد
والحدوث وهو ظاهر قوله وبذلك يندفع ما في كلام الحكماء
على المتكلمين يعني ان الحكماء شنعوا على المتكلمين في تجويزهم التخلف
لانهم قالوا ان الواجب جل شانه كان في الازل ولم يكن العالم فيه
وقد وقع بين الواجب تعالى ووجود العالم زمان ممتد موهوم غير
يكون مشغولا بعدم العالم ووقع ايجاد العالم في بعض من ذلك الامتداد
بلا سبب ترجيح للارادة ذلك البعض دون بعض آخر قوله
قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل الى حاصله ان التخلف قسمان
احدهما محال وهو التخلف الحكمي الغير الصريح وثانيهما جائز فهو
الغير الحكمي الصريح وما يلزم على الحكماء هو الثاني وهو جائز وما يلزم
على المتكلمين هو الاول وهو محال قوله فهو مما يستحيل بحسب جليل
من النظر اي التخلف الزماني محال بحسب جليل من النظر يعني لما
المتكلمين قالوا ان وجود العالم متخلف عن فاعله الذي هو الواجب جل شانه
تخلفا زمانيا لانهم يقولون بالزمان الموهوم المتخلل بين وجود العالم ووجود

الواجب

الواجب جل شانه ويكون في ذلك الزمان عدم العالم فاوجد العالم في بعض
ذلك الزمان دون بعض آخر واعترض عليهم بانه لم اوجد في ذلك الجزء
من ذلك الزمان الوهمي دون جزء آخر مع ان كل جزء منه يصلح
للايجاد فيه على مذهبهم وجواب ذلك الاعتراض بان الارادة القديمة
مرجحة والترجيح بلا مرجح جائز دون الرجحان بلا مرجح من نحو الاقوال الآخر
يلزم منها اما الرجحان بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت فيلزم عليهم المحال
ولا ما ذكرنا مفصلا اشار اليه المحشي بقوله فهو مما يستحيل بحسب جليل
النظر دارية فقد بينا سابقا عدم معقولية الزمان الموهوم فتذكر
قوله ودوس فقد مر الاشارة الى هذا بيان لان التخلف الذي يقول به
المتكلم يكون بحسب التخلف الذي يقول به الحكيم وانت خبير بان هذا البيان
انما ينفع المتكلمين القائلين بالعلم بالاصلح لا غير القائلين به والاعتراض
انما هو عليهم قوله هذا الترديد بناء على [illegible] الى ويمكن توجيه هذا
الكلام بوجه آخر وهو ان هذا الترديد يكون بناء على الخلاف في
انه كما لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى العدم كذلك لا يجوز
ان يكون العدم مستندا الى الوجود والتحقيق ان العدم لا يجوز
مستندا الى الوجود لان العدم ليس شيئا متحققا في الواقع بل
عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده قوله لا يخفى بان
الامر هين حكم لحدوث ارادة الفعل التي هي تعلق [illegible]
عبارة الشرح هو حدوث الارادة لان قول الشارح يحب

الفعل بقيم من ان الارادة والفعل يكونان معا بحسب الزمان لانه
حكم بان ذاتي الارادة بحدث الفعل والفعل حادث فيكون الارادة
ايضا حادثة فلا يكون مناسبا لمذهب المص قوله فيحدث الفعل
يعني ان لفظ حدث كما كان موهما بخلاف مذهب المص فالاولى
الحذف قوله لا الارادة الذات لا لاضافة بيانية
فاندفع ما يتوهم ان هذه العبارة لا يناسب مذهب المص لان
مفادها بحسب الظ هو كون الارادة غير الذات لان المضاف غير
المضاف اليه قوله لا يعترفون بتجدد شي غير الفعل اصلا
واعلم ان هذا انما ظ لو انه بعد تسليم ان المشية لازمة لذات الواجب
جل شانه كما يقوله الفلاسفة يمكن النزاع بين المتكلمين والحكماء في
قدم العالم وحدوثه لانه يجوز ان يكون ارادة وجود العالم في
الازل لكن العالم لنقصانه يابي عن الوجود الازلي فيكون الوجود
الازلي ممتنعا بالنسبة الى العالم فلهذا لم يوجد في الازل ووجد
في لا يزال وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم كان في الازل
لكن العالم لم يوجد في الازل لنقصانه وكون الوجود الازلي ممتنعا
بالنسبة اليه وابائه عنه قوله فيعود السوال على التقديرين
اي وجود الفعل وعدمه لان ثاني الحال ان كان حال وجود الفعل
فلا يتمكن من الترك وان كان حال عدم الفعل فلا يتمكن
من الوجود وعلى كلا التقديرين لا قدرة لان القدرة هي صحة

الفعل والترك

الفعل والترك معا قيل والاولى عود السوال على التقديرين ثم اذ قلنا
ان نختار وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود
في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل
طرف لا ينفك عن وجوب ولزوم هذا الايجاب في الاخر فلا يحتاج الى
الوجوب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر لان المعتبر في القدرة ان
يكون تعلقها بالطرفين سواء فلا بد ان يكون القدرة يصح تعلقها
في ان واحد بالطرفين لا انه يصح تعلقها بطرف في ان وبطرف
اخر في ان اخر والا يلزم عدم التساوي وقال صدر المدققين
في رسالة اثبات الذات والصفات في مبحث القدرة قال المتكلمون
انها من الكيفيات النفسانية وهي مغايرة للطبيعة والمزاج المغاير
الشعور والمغايرة في الطبايع ومصححة الفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها
بالطرفين على السواء انتهى كلامه ونقل مثل ذلك المحقق الدواني ايضا
ونقل هذا المعترض في ذيل هذا الاعتراض ان المعتزلة ذهبوا الى ان
تعلق القدرة بالطرفين على السوية واختاره المص فاذا كانت القدرة
تعلقها بالطرفين على السواء فكيف يمكن ان يق فالتمكن من العدم في
الحال ومن الوجود في ثاني الحال لان المحال اذا كان حال العدم فلا
يتمكن من الوجود في الحال فلا يكون نسبة تعلق القدرة بالطرفين على السواء
في الحال لان العدم واجب في الحال وكذلك لا يكون نسبة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء في ثاني الحال لان الوجود واجب في ثاني الحال

وبالجملة نسبة القدرة الى الطرفين نسبة جوازية فلا يجتمع مع النسبة الوجوبية
فلا بد عن الجواب الذي ذكره المحشي والا يعود السوال المذكور فان
قلت كلام المعترض مبني على مذهب الاشاعرة القائلين
بان القدرة لا يكون تعلقها بالطرفين على السواء بل القدرة تعلقها
بطرف واحد فح تم كلام المعترض قلت كلام المحشي ليس مع
الاشاعرة بل كلامه مع المص قدس سره وبحثه انما يكون على ما
اختاره المص من مذهب المعتزلة القائلين بان تعلق القدرة
بالطرفين على السواء لان المص قدس سره قال في مبحث القدرة
في الاعراض تعلقها بالطرفين على السواء واستدل على كون تعلق
القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم يكن نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء يلزم عدم الاحتياج الى الارادة ترجح احد الطرفين على قوله
الاخر قوله ويمكن دفع هذا الايراد بان نفي التكليف الخ
حاصل الدفع ان شرط القدرة هو اجتماعها مع الفعل لا اجتماعها
مع التكليف لانه يجوز عندهم ان يكون التكليف مقدما على القدرة
فالتكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده وفيه بحث
لانه اذا كان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده
يلزم ان يكون الكافر الذي لم يؤمن ومات على الكفر غير قادر
على الايمان لان المفروض ان القدرة لا يكون الا مع الفعل
ولم يصدر منه فعل الايمان فلم يكن قادرا فلم يصح تكليفه بالايمان

والا يلزم

والا يلزم تكليفه بغير المقدور والحال ان الكافر الذي مات
على الكفر مكلف بالايمان باتفاق كافة المتكلمين نعم ما ذكره
المحشي انما يكون له وجه في حق من آمن بعد الكفر فانه يصدق
عليه انه قادر على الايمان على فرض كون القدرة مجامعة للفعل
وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة هذا انما يصح في
التكاليف التي يكون المكلف اتيا بها اما التكاليف التي
لم يكن المكلف اتيا بها فلا معنى لهذا الجواب قوله لا فايدة
لاستمراره فيكون للتكليف فايدتان احديهما بالنظر الى استمراره
وتلك الفائدة هي كونه سببا للتحصيل وثانيهما الابتلاء والامتحان
وتلك الفائدة انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف يعني لما جاز
حدوث التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره على حين
القدرة فيكون للتكليف اعتباران احدهما الحدوث وثانيهما
الاستمرار فبالنظر الى كل اعتبار يكون له فايدة واعلم ان
هذا ايضا انما يكون له وجه على تقدير ان يصدر المكلف به عن المكلف
قوله على ما مر قوله والحق ان النزاع الى هذا التحقيق ما ذكره المحققون
قوله من المتكلمين ايضا قوله قبل الفعل هذا اذا لم يكن القدرة مع
قوله جميع شرايط التاثير في الفعل قوله ومعه هذا اذا كان القدرة
قوله مع جميع شرايط التاثير قوله والا لكانت اي القدرة
قوله الناقصة التي تعتبر فيها عدم تحقق جميع شرايط التاثير قوله

الاولى الثاني المذكور في هذه الحاشية بقوله الثاني منهما ان القدرة
يلزم منها كونها محتاجا اليها الخ قال المص قدس سره فعل
الضد المراد بفعل الضد فعل العدم ولا يلزم من كون
انتفاء الفعل متعلق القدرة فعل الانتفاء فعل العدم
يعني انا سلمنا ان الانتفاء لما لم يكن شيئا فلا يصح ان
يكون متعلق الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق
الا بشيء لكن معنى كون الانتفاء متعلق القدرة هو ان
الانتفاء للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا
يستمر العدم فاعتبار الاستمرار وعدم الاستمرار يصح ان
يكون الانتفاء والعدم متعلق القدرة بل في نفسه وهو لان
العدم بما هو عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح ان يكون
متعلق القدرة فلا يكون له صفة وجودية وهي الاستمرار
والاستمرار لان اللاشيء المحض لا يكون له صفة وجودية
والا يلزم خلاف الفرض واما العدم اذا اضيف الى شيء فله
وجود في الذهن فيكون شيئا فيصح تعلق القدرة والاشيء
ان يقال ان اريد بالعدم والعدم بما هو عدم فهو لا شيء محض
لا يصح ان متعلق القدرة فالقدرة لا تتعلق الا بما هو فعل
اذ ليس مقتضى مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس
في العدم فعل ليصح تعلق القدرة لان العدم ليس الا الانتفاء

المحض

المحض وان اريد به العدم المضاف فهو شيء من الاشياء فيصح
ان يكون متعلق القدرة فقول المص وانتفاء الفعل ليس فعل الضد
يمكن ان يكون ~~متعلق القدرة فقول المص~~ معناه ان انتفاء
الفعل ليس بفعل الانتفاء ليصح تعلق القدرة به لان القدرة
لا تتعلق الا بالفعل وانتفاء الفعل ليس بفعل حتى يصح
تعلق القدرة به ويمكن ان يكون معناه ايضا ان الطرفين الذين
هما متعلق بالقدرة هو الفعل والترك لا الوجود والعدم حتى
يتوجه عليه ان العدم لا شيء محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة
فاشار الى هذا بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل العدم يعني ان
متعلق القدرة هو الفعل والانتفاء اي الترك لا العدم
حتى يلزم فعل العدم الذي هو فعل الضد لان انتفاء الفعل
ليس بفعل العدم قوله قبل القدرة هذا انما يصح اذا كان
المراد قدرة العبد لان قدرة الواجب جل شانه قديم ليس
قبلها شيء اصلا الا ان يقال المراد قبل تعلق القدرة لانه
يجوز عند بعض المتكلمين ان يكون تعلق القدرة القديم
حادثا قوله وايضا يكفي الخ الفرق بين هذا الجواب والجواب
السابق هو ان الجواب السابق حاصله ان ما يترتب على
قدرة القادر هو استمرار العدم وعدم استمراره لا نفس
العدم وحاصل الجواب الثاني هو ان ما يترتب على قدرة القادر

هو نفس العدم لان الاثر قسمان احدهما ما يتعلق به الجعل
والتحصيل والعدم لا يكون من هذا القبيل وثانيهما ما يتبع
شيئاً سواء كان بحيث يصح تعلق الجعل والتاثير به اولا
يصح كالعدم فان عدم الفعل المقدور يستتبع عدم مشيئة
القادر لانه يصح ان يقال ان القادر لم يشأ فلم يفعل
فعدم الفعل ترتب على عدم المشيئة لا ان العدم
تعلق به الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق الا
بشئ والعدم بما هو عدم لا شئ وهذا غاية ما يمكن ان
يقال في توجيه كلامه والتحقيق ما قد عرفت قبل ذلك

قوله فهي هذه العبارة اي عبارة المص قال
الش اي قدرة الله تعالى شاملة الى قوله هذا اصل
عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون
بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا
في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بالايجاب
الواجب لا بكونه قادرا ومختارا انهم ينفون اصل القدرة
لا مجرد عمومها انتهى وقد عرفت فيما سبق انه لا نزاع بين
الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه وان
الحكماء لا ينفون القدرة والاختيار بل يثبتوا
القدرة والاختيار على ما نقلنا عن المص قدس سره

في شرح

في شرح الاشارات واعلم ان بعض الشارحين قال في شرح
قول المص وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة واذ حدوث العالم
تقتضي نفي الايجاب عن فاعله الواجب لذاته الواجب ان يكون
واحدا لا تعدد فيه لما مر في مباحث خواص الواجب لذاته
وسيجي ايضا واثبات القدرة له تعالى وهو معنى علم شامل لكل
جزء من اجزاء العالم وجب ان يكون قدرته عامة شاملة
لكل جزء من اجزاء العالم والا لصدر عنه تعالى بعض منها بالايجاب
وهو باطل قطعا فيكون صانع العالم قادرا اصادرا عنه تعالى
بلا واسطة وهو الصانع العالم وبكل جزء من اجزائه ولا يكون
لقدرته تعالى اختصاص بحادث دون حادث وهذا معنى
قوله وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اي عمومية علمه توجب
القدرة له تعالى التي هي عمومية صفة لحدوث العالم
واجزائه يستلزم عموم صفة قدرته تعالى وكونها شاملة لكل حادث
حدث وخرج من القوة الى الفعل ويحدث ويخرج عنها فيكون
كل ممكن موجود وجب ان يكون اثر الواجب لذاته صادرا عنه
باختياره وارادته بلا واسطة كالسماء والارض او بالواسطة
كافعالنا الاختيارية الصادرة عنا باختيارنا الصادر عنه تعالى
بالواسطة فلا يخفى قوله هذا مناف لما ذهب اليه ان بعضها من الممكنات
قد يكون معلولا للبعض الآخر منها اما بالايجاب او الاختيار

قال البعض من الشراح ان مراده ان علة المقدورية هو
الامكان وهو معنى عام ثابت للممكنات كلها فيكون الكل
مقدورا له تعالى واعترض عليه بانا لا نم ان الامكان علة
المقدورية لانه علة الاحتياج الى الفاعل موجبا كان او
قادرا ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا لغيره على ما ذهب اليه
المعتزلة القائلون بان افعالنا الاختيارية مقدورة لنا والجواب
ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن حادثا ذاتيا مسبوقا عليه لذاته
عدم فيكون له محدث فلا بد له من فاعل مختار يوجده بلا واسطة
او بها فسقط هذا المنع والاخير منه ايض نعم هذا الورود فهو
انما يرد على من زعم انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن لذاته ابتداء
لا بواسطة كالاشاعرة وليس بناء كلام المص عليه انتهى كلامه واقول على
انه ان كان النزاع في ان جميع الممكنات مقدور له تعالى مستقلا
بلا واسطة على ما هو الظ من جوابه لا يدفع المنع المذكور
لان اللازم من كون الشيء حادثا ان يكون له محدث اما ان يكون
ذلك المحدث يجب ان يكون مختارا فلا كالحركة الحادثة الهابطة
الى المركز والحركة الحادثة الصاعدة الى الفوق فانها حادثة
ومحدثها ليس الا الطبيعة التي تكون غير مختارة وان كان
النزاع من ان جميع الممكنات يجب ان يكون مقدورا له تعالى
اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فالظ انه ليس قابلا
للنزاع

للنزاع لان سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها الى الواجب بالذات
بحكم براهين اثبات الواجب جل شانه وان كان النزاع
في ان كل ما يصدر عن المختارين القادرين يصح ان يصدر عن
الواجب تعالى ايض فيرد عليه انه يجوز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فيجوز صدور بعض المقدورات
عن بعض القادرين دون بعض آخر ويمكن الجواب بان مقدور
المقدور مقدور بلا شبهة لان القادر على القادر قادر على
مقدوره ايض والا لزم ان يكون المخلوق اقوى من خالقه وهو
باطل ويمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه عليه شيء بان يقال
لما عرفت سابقا ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا
في بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة الاحتياج
الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود ليس الا الواجب
جل شانه والامكان الذي علة الاحتياج الى الواجب بالذات مشترك
بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات
صادرة عنه بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون
مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة
فيكون جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالارادة والاختيار
فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى بلا واسطة فعمومية
العلة التي هي الامكان تستلزم عمومية صفة المقدورية بلا

ذكرنا مفصلا يشير اليه المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا اه

قوله والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب غرضه

دفع المنع الذي اورده الشارح وحاصل الدفع ان كون

الامكان علة للحاجة الى المؤثر لا يقتضي الا ان المؤثر وان احتمل

في بادي الراي ان يكون قادرا او موجبا لكن ثبت باجماع

المليين ان المؤثر لا يكون موجبا فبقي ان يكون قادرا فيكون

الامكان علة للاحتياج الى المؤثر القادر وفيه نظر لان الثابت

باجماع المليين هو حدوث العالم لا القدرة والاختيار لان

المحشي قد ذكر سابقا انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم

العالم وحدوثه لا في القدرة والاختيار الا ان يقال ان هذا

الزامي على الشارح لان زعم الشارح ان حدوث العالم مثبت للقدرة

والاختيار للواجب جل شانه كما مر سابقا لكن على هذا التوجيه لا يتم

الكلام ايضا لانه ان اريد ان الاجماع وقع على ان تاثير الواجب

لا يكون بالايجاب فهو حق لكن لا يتم ان الامكان علة للاحتياج

للحاجة الى المؤثر القادر لان الحركة الحادثة النازلة الى المركز

والصاعدة الحادثة الى الفوق لها امكان الصدور عن المؤثر

الغير القادر لان مؤثرهما غير قادر فيكون الامكان علة للحاجة

الى المؤثر لا الى المؤثر القادر وان اريد ان التاثير بالايجاب

غير ممكن مطلقا سواء كان بالنسبة الى تاثير الواجب جل شانه

او تاثير

او تاثير غيره فهو ممنوع لان بعض التاثيرات بالايجاب كالميل

الى المركز مثلا لو كان الاجماع واقعا على انه ليس في عالم

الامكان تاثير بالايجاب اصلا كان لما ذكره وجه وليس

فليس فالحق في دفع هذا المنع ما مر من ان الامكان علة للاحتياج

الى المؤثر مطلقا في بادي الراي واول النظر لكن بحكم البرهان

ظهر ان الامكان علة للحاجة الى الواجب بالذات والواجب

بالذات يكون فعله بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون

بالقدرة لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة

فظهر ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر القادر قوله

وجب انتهاء جميع المقدورات اليه الظاهر ان هذا ليس

قابلا للنزاع كما مر سابقا فلا نطول بذكره قوله لم ينفوا

امكان التعلق يعني انه فرق بين التعلق بالفعل وبين

امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق بالفعل لا امكان

التعلق والمطلوب اثبات امكان التعلق لا التعلق بالفعل

وهذا توجيه كلامه والتحقيق قد عرفت سابقا قوله اقول

على قاعدتهم الخ حاصله ان القدرة قسمان لانها اما مستجمع لجميع

شرائط التاثير اولا وعلى هذا ما يلزم من قاعدة الاعتزال هو

ان يكون لبعض المقدورات الممكنة خصوصية مانعة من تعلق

قدرة الواجب المستجمع لجميع شرائط التاثير لانها مانعة

من تعلق مطلق القدرة سواء كانت مستجمعة اولا والمطلوب ليس الا ان كل واحد من خصوصيات الممكنات يكفي بحيث لو اراد الله تعالى يقع بقدرته وليس بحيث لو اراد ما لم يقع بقدرته هذا توضيح ما قصده وللشارح ان يقول لم لا يجوز ان يكون لخصوصيته مانعة عن تعلق مطلق قدرة الواجب جل شانه فلا بد له من دليل لابطال هذا الاحتمال ويمكن دفع هذا بان معدور المقدور مقدور وكذا معلول المعلول معلول وبالتحقيق الذي ذكرنا سابقا ايضا من ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا فبادي الرأي لكن بحكم البرهان يظهر ان الامكان علة الاحتياج الى الواجب بالذات والواجب بالذات ليس فعله الا بالقدرة والاختيار فيظهر ان كل ما فرض انه مقدور فهو مقدور له تعالى فيكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات قوله بل من تعلق الارادة يحتمل ان يكون كلمة بل للاضراب ومعنى الكلام ح ان الخصوصية ليست مانعة من تعلق القدرة بل هي مانعة من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقي ومعنى الكلام ح ان الخصوصية مانعة عن تعلق القدرة التي هي علة لجميع شرائط التاثير بل مانعة من تعلق الارادة ايضا وهذا اولى واشبه بالعبارة قوله يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار هذا هو التحقيق الذي يندفع به وجوه الاشكالات كما عرفت فيما سبق واعلم ان كلام المحشي هاهنا يدل على ان ممكنا من الممكنات

لا يصح عن يصدر عنه شيء من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان حركات العباد صادرة عنها ففي كلامه اضطراب وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق قوله لان ترك الخير الكثير آه يعني يجب ان يصدر عن الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خيريته غالبة اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خيريته غالبة يلزم صدور الشر الكثير لان ترك الخير الكثير لواسطة الشر القليل شر كثير فيلزم ان يصدر منه تعالى الشر القليل المستلزم للخير الكثير فثبت ان الشيء الواحد وهو الواجب جل شانه يصير مبدأ للخير والشر لانه يصير مبدأ لاشياء يكون خيريتها غالبة فيكون شرها قليلا فحصل الزام الثنوية ويمكن جواب الثنوية من وجه آخر وهو ان الامر الذي يستند اليه الشر لا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا بالذات فهو باطل لان البرهان قائم على ان تعدد الواجب بالذات ممتنع بالذات على ما سيجيء وان كان ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مفيضا للوجود على آخر لانه قد يثبت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب بالذات على ما فيه تشكيك بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون وجود الشر من الله تعالى فيلزم ان يكون تعذيب العباد قبيحا بل تعذيب العباد باعتبار ارادتهم يكون جزءا اخيرا من العلة التامة فمفيض الوجود هو الله تعالى وارادة العبد شرط لافاضته تعالى وجود

الشر هذا على تقدير كون الشر امرا وجوديا اما على تقدير كون الشر
عدميا كما نقل عن الحكماء من ان الشر انما هو العدم والوجود
من حيث هو وجود خير لا احتياج في استناد الشر الى مبداء
موجود لان العدم يجوز ان يستند الى عدم اخر كما ان عدم المعلول
مستند الى عدم العلة فحينئذ يتبين بطلان الحجة ما ذهب اليه الثنوية
من ان الشر لا بد له من مبداء موجود لان الشر اذا كان
هو نفس العدم فلا يلزم ان يكون له مبداء موجود لان العدم
يجوز ان يستند الى عدم اخر كما ان عدم المعلول مستند الى عدم
العلة واعلم انه لما تقرر ان الوجود خير محض فلا يتصور وجود شيء
لا خير فيه اصلا او كثره غالبا او تساوي فيه الخير والشر قال
الشر فانهم قالوا النور خير قال العلامة في شرح حكمة الاشراق
ان حكماء الفرس قائلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة
وهو رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود
الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول
اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا
عن حكماء فارس الخائضين غمرات العلوم ولذا قال النبي صلعم
في مدحهم لو كان الدين بالثريا لناله رجال من فارس فهذه
القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر
النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون

لا موحدون

لا موحدون وكذا من اثبت مؤثرين في الخير والشر
ولا قاعدة الحادماني البابلي الذي كان نصرانيا
الدين مجوسي الطين والنيرين تبعت الثنوية القائلين
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو نور والاخر اله الشر
وخالقه وهو ظلمة انتهى فالاعتراض عليهم ناش من سوء
فهم مقصودهم واعلم ان هذا البحث نقله
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واخرين منهم
لما يلحقوا بهم قال الشارح لكنه غير لازم مما ذكره لان ذلك المعنى
الذي هو مراد الثنوية من ان الخير من تغليب خيره على شره
والشر من تغليب شره على خيره غير لازم مما ذكره لان
هو ذلك المعنى غير لازم من دليلهم لانهم قالوا الخير في العالم
خيرا كثيرا او شرا كثيرا وهذا لا يستلزم ان يكون الخير
غالبا والشر مغلوبا او الشر غالبا والخير مغلوبا لانه
يجوز ان يكونا متساويين في الكثرة فلم يلزم
من دليلهم غلبة الخير على الشر او بالعكس حتى يصح ان
يراد من الخير من تغليب خيره على شره والشر من تغليب شره
على خيره وايضا يلزم على هذا ان يكون في عالم الوجود غلبة
الخير على الشر والشر على الخير وهو تناقض وايضا لما تقرر
عندهم ان الوجود خير والعدم شر يلزم ان لا يكون في

بحث العلم

عالم الوجود الاخير لان في عالم الوجود هو الوجود والوجود
خير منه في عالم الوجود الاخير قال الشارح اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم ظاهر كلام الشارح ناظر
الى ان بعض قدماء الفلاسفة ممن لا يعبا به ذهب الى
انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى عما يقول الظالمون وكان من
ادعى انه لم يخالف احد من العقلاء علم تعالى جعل هذا البعض
ساقطا عن درجة العقلاء وملحقا بالحيوانات العجم
قال الشارح اما استدلال المتكلمين الخ كلام الشارح يدل
على ان الحكماء لم يوردوا هذا الدليل في اثبات العلم لكن
ان هذا الدليل مذكور في بعض كتب الحكمة ايضا قوله
اى تجرد الواجب انما قيد التجرد بتجرد الواجب لان تجرد
غير الواجب جل ذكره دل على العلم ايضا على ما يجى لكن
الدال على العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب
جل شانه قوله وفي هذا الدليل سر كان السر هو ما
ذهب اليه الصوفية من ان الوجود حقيقة هو الواجب جل
شانه والموجودات ليست امرا خارجا عنه بل
هي تعينات له تعالى فتارة يقولون ان الواجب جل
ذكره بمنزلة الكلي الطبيعي والموجودات تعيناته
وتارة يقولون ان الواجب جل شانه بمنزلة البحر والاشياء

بمنزلة

بمنزلة الامواج له فكما ان الامواج ليست امرا خارجا
عن البحر فكذلك ساير الاشياء بالنسبة اليه تعالى فليس
في الوجود الا الله ومفاسد هذا المذهب اكثر من
ان يحصى ويمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر بين
اهل الحالة والذوق من انه ليس شيء من الممكنات
متصفا بالوجود اتصافا حقيقيا بل الممكنات لها ارتباط
بالموجود الحقيقي واطلاق الموجود على الممكن من قبيل اطلاق
المتمول على زيد واطلاق المشمس على الماء فليس المتصف
بالوجود حقيقة الا الله تعالى وما عداه مرتبط به وفيه بحث
لانه ان اريد انه لا يكون سوى الله تعالى منتزعا منه الوجود
فهو كاذب لان ما سوى الله تعالى من الممكنات المتحققة في الخارج
بحيث ينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري والا يلزم
القول بما ذهب اليه السوفسطائية عليه مما في الباب
ان يكون الاتصاف بالوجود من قبيل الاستناد لكل غافل
لا من قبيل ذاته وان اريد ان مطابق انتزاع الوجود
ليس الا الواجب جل سلطانه فهو حق لكن هذا لا ينافي
كون ما عدا الواجب من الممكنات المتحققة منتزعا منه للوجود
بالمعنى المصدري ويمكن ان يقال ان المراد بالسر هو انه
لما ثبت كون الواجب جل شانه محض الوجود فيجب ان

يكون بالفعل من جميع وجوه ذاته ومن جميع وجوه كمالاته لانه
لو كان بالقوة باعتبار بعض وجوه ذاته او بعض
وجوه كمالاته لكان مندرجا تحت بالقوة فلا يكون بالفعل
من جميع الوجوه واذ لم يكن بالفعل من جميع الوجوه لم
يكن محض الوجود بل يكون مشوبا بالقوة فثبت انه اذا ثبت
كونه محض الوجود يجب ان يكون بالفعل من جميع وجوه
الذات وكمالاته التي هي عين الذات لانه ثبت ان
جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان العلم كمال مطلق
للموجود بما هو موجود فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا
ذاته ايضا لانه لما فرض انه محض الوجود فيجب ان يكون
بالفعل من جميع الوجوه والا يلزم القوة وهو خلاف
الفرض فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عداه من
الكليات في الذات والجزئيات المادية والمجردة فلا
يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو السميع
العليم ويمكن ان يقال ايضا وجه السر انه لما ثبت انه
جل شانه محض الوجود الصرف فلا تصور التعدد فيه اذ
لا يمكن تصور التعدد فيه لانه اذا ثبت كونه محض الوجود
الصرف المجرد عن العوارض فيجب ان يكون جزئيا حقيقيا
متشخصا بذاته ولا شك ان الجزئي الحقيقي لا يمكن تصور

التعدد فيه فلا يمكن تصور التعدد في محض الوجود الصرف المجرد عن
العوارض ولما كان محض الوجود الصرف القائم بذاته ظهورا
ونورا بذاته فيكون هو الظهور القائم والانكشاف التام وليس
العلم الا الظهور والانكشاف فيكون عالما ولما كان ظهوره وانكشافه
اتم الظهور والانكشاف فيلزم ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا
ذاته من الممكنات وبجميع الحقائق كلياتها وجزئياتها مجردها
وماديها لا اله الا الله ربي فافهم وتدبر ويمكن ان يكون
قوله لكن فيه صرف عن المتبادر يعني ان الكلام المص بناء على
حمل الشيء يلزم صرفه عن الظاهر لان المص لما قال والاحكام
والتجرد والاستناد وكل شيء اليه والايلاء للعلم فيفهم من ظاهر كلامه ان
كل واحد منها يفيد اصل العلم لا ان اثنين منها يفيد اصل العلم
وواحد منها يفيد شمول العلم فمقتضى ظاهر كلام المص ان
يحمل قوله والاخير عام على ان المراد ان الاخير كما انه يفيد اصل
العلم كذلك يفيد شمول العلم ايضا على بقية المحتملين منهما العلم
بذواتها واعلم انه يمكن اثبات القدرة والارادة والحياة
وساير الصفات الكمالية من هذا الاسلوب ايضا ويمكن حمل
قول امام المتقين ويعسوب الدين امير المؤمنين علي ابن ابي طالب
صلوات الله وسلامه عليه وآله اجمعين من عرف نفسه فقد عرف
ربه على هذا لانه اذا عرف نفسه بانه عالم قادر مريد مجرد وغيرها

من الصفات الكمالية يعرف ان باريها ومفيضها احب ان يتحقق
له ما هو على هذه الصفات الكمالية واشرفها فقد عرف بلا ريب
بجامعيته الكمالات الحقيقية قوله العلم مطلقا اى في الجملة
في غير تقييد بالذات او بغير الذات بان يقال لما كان الواجب
تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء كان عالما لان المعطي
الفاعل اشرف واكمل من اثره ولما كان العلماء عالمين بذواتهم
كان الواجب جل شانه عالما بذاته ايضا قوله بحاله
يدل عليه الدليل الذي استدل به هذا الايراد على ان مرادهم نفي
العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا
على المدعى وهذا من بعض الاجابات على الدلايل العقلية كيف
وقد قال المحقق الطوسي قدس سره في نقد المحصل ان قدماء الفلاسفة قالوا
العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة
ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم كانا متغايرين فلا بد من ان
يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل المبدأ الاول
شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري
حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الاول
بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو يفيض الوجود عليها
هذا اعتقاد مبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا
على انه تعالى عالم انتهى وهذا صريح في ان قدماء الفلاسفة ذهبوا الى انه

قوله قوله

تعالى لا يعلم شيئا تعالى الله عما يقول الظالمون قوله والاولى ان
يقال وجوبه ووجه الاولوية هو ان ظاهر كلام الشارح يدل على
انه جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل بلا نزاع وليس كذلك بل
محل النزاع عن الظاهر على ما فعله المحشي بخلاف قوله جوز بدل
قوله جاز لان قوله جوز بدل الحبيب الظاهر انه صار مذهبا ولا نزاع
في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان يكون فوقه ما هو اكمل
قوله على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه ذكر العلماء ان لبعض
مسالك اثبات هذا المطلب هو ان قاعدة امكان الاشرف
وتقريرها على ما هو مذكور في كتب الرؤساء هو انه اذا وجد الممكن
الاخس يجب ان يوجد قبله الممكن الاشرف فلانه اذا وجد
الاخس ولم يوجد الاشرف قبله فلا يخلو اما ان يكون الاشرف
ممكن الوجود ام لا فان لم يكن ممكن الوجود فيكون محالا وليس الكلام
فيه بل الكلام في الممكن وان كان ممكن الوجود فاذا فرض
صدوره عن الواجب فلا يخلو اما ان يصدر بلا واسطة الاخس
او بواسطة الاخس وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم جواز صدور الكثرة
عن الواحد بناء على انه قد فرض وجود الاخس بلا واسطة الاشرف
فاذا فرض وجود الاشرف ايضا بلا واسطة شيء يلزم جواز صدور
الكثرة عن الواحد الحق وهو محال واما الثاني فلانه يلزم ان يكون
المعلول اشرف من العلة وهو باطل فيما فوق الكون اذا عرفت هذا

بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فنقول لا يمكن ان يوجد نظام آخر فوق هذا النظام بناء على ما ذكرنا
من قاعدة امكان الاشرف و اعترض على قاعدة امكان
الاشرف بانه لو تم هذا الوجه ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا
عما اشرف و بحال انا نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي
حصولها فيهم اولى والجواب عنه على ما في المطارحات هو ان
قاعدة امكان الاشرف انما هي مطردة في ما فوق الكون اي الممكنات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة
بالحركات الفلكية لا فيما تحت الكون اي الممكنات المتغيرة
المتبدلة بالحركات والاستعدادات كالمواليد الثلثة والسر في
ذلك ان الامور الخارجة عن سلسلة الحركات والتغيرات والاستعدادات
المختلفة لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب لان علة كمالاتها
اما ذات الفاعل او امر لازم له و بالجملة كل ممكن يكون امكانه الذاتي
كافيا لفيضان وجوده لا يحتاج في فيضان وجوده الى الامكان
الاستعدادي يكون جميع كمالاته حاصلة لها في بدو الفطرة فعلل
وجوده وعلل كمالاته لا تنفك احديهما عن الاخرى بل علل وجودها علل
كمالاتها ايضا بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها على وجه خاص وعلل
كمالاتها قد يكون غير علل وجودها و غيرها يلزم علل وجودها فيجوز ان
لا يوجد ما هو اشرف بالنسبة اليها لفقدان استعدادات يكون علة
لحصول ذلك الاشرف ثم ان ههنا جوابا آخر وهو ان الغاية الالهية

متعلقة

متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وبتدبير
الجزء ثانيا و بالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من
النظام الواقع على ما عرفت وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل
بالنسبة اليه و بالنظر الى خصوصيته لكن يكون مخلا لحسن نظام الكل
وان خفي علينا وجهه و نظير ذلك ان المعمار اذا طرح نقش عمارة
فربما كان الاحسن لتلك العمارة ان يكون بعض اجزائها
مبرزا و البعض الاخر مجلسا بحيث لو غير هذا الوضع
لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى
خصوصية كل من الاجزاء ان يكون مجلسا مثلا و نظير اخر
هو ان البدن لما كان تدبيره و حفظه مقصودا في الفطرة تحمل
والحجامة بل قطع جزء اذا علم حفظه بهذه الجراحات مع الالم
كل جزء من البدن بخصوصه ان يكون باقيا على وضعه من غير جرح وقطع
عليه و ننبهه على هذا المطلب بان الكل من حيث هو مقصود بالنظام
الاحسن الانسب بالمبداء التام في جميع الوجوه فيستحق بتلك المناسبة
فيض الوجود منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره
من الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع
المبداء وتفاصيل كيفية هذا الحسن واختلاله بتغير حال فرد
فرد عما هو عليه هي سر القدر الذي استأثره الله بعلمه ولم
يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد من الاولياء

والاولياء والحكماء والله سبحانه يعلم اسرار الاشياء قوله ان اراد
بالخطور الخطور التفصيلي آه توضيحه ان المعتبر في علم المرسل هو
اصل العلم لا العلم التفصيلي فلا يمكن اثبات اصل العلم له تعالى من
الشرع نعم يمكن اثبات خصوص العلم ونحو العلم الشرعي كالعلم
التفصيلي او العلم المتقدم على ايجاد الممكنات ونقل عن غياث
المدققين انه قال في رسالة دليل الهدى ان اثبات صدق شخص
من الاشخاص يكون بالمعجزات بان يدعي الصدق ويستشهد بامور
خارجة للعادة وعلى وجه يطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب
في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تعالى موجود يجزم به العقل
قطعا فما ظنك بحصول العلم بكل ما اخبر به هذا الصادق وعلى
هذا منع التوقف لا يكون الا مكابرة قال بعض الفضلاء قد قيل اذا
شوهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق الرسول صلعم فيحصل
العلم بكل ما اخبره ومن جملته انه تعالى عالم من غير ان يتوقف ذلك
على ان يعلم اولا علمه تعالى وهذا ظاهر وحاصله ان نفس ارسال
الرسل وان كان موقوفا على كون المرسل عالما في نفس الامر
لكن لا يتوقف العلم على العلم بذلك ولا احد ان يقول الوجه العلم
هذا لا يمكن اثبات وجود الواجب بالنبي بمثل ما ذكر ولم يقل
به احد انتهى وفيه نظر لان عدم القول به لا يقدح في المط
اذا كان معقولا لان كل ما هو معقول لم يكن مسطورا في الكتب

واذا

ولهذا العلوم والفضائل تتزايد بتلاحق الافكار والنظر
اثبات وجود الواجب تعالى بقول الرسول الذي ثبت رسالته
بشهادات المعجزات قال غياث المدققين في رسالة
دليل الهدى قوله المانع من التعقل وبالجملة ان الحى اولا
جهة العلم ينكشف على الحال في المقال وعلم ان النفس
اذا صارت متوجهة الى جهة العلم فلا تجد لذاته الا وجود
الشيء الموجود بالفعل وهذا من الحدسيات التي تحدس
بها النفس عند ملاحظة حال نفسها وبالجملة العلم حضور شيء
لامر مستقل في الوجود وانما قيدنا الوجود بالاستقلال في
للامر الذي لا يكون مستقلا بالوجود اي يكون قائما بالغير كون
انيته وفعليتها انية محله لانه من نعوت محله لان الوجود
في نفسه للحال هو بعينه وجوده لمحله فحصة العلم هو الوجود الرابط
للامر المستقل بالوجود اي الموجود بالفعل ولا يكون الماديات
مستقلة بالوجود لان الهيولى لما كانت القوة متضمنة فيها
بل فعليتها فعلية القوة فلا يكون الهيولى والهيولانيات عاقلة
لان الهيولى والهيولانيات ليست موجودة بالفعل يعني ان
يكون القوة متضمنة فيها لان الموجود بالفعل لا يكون القوة
متضمنة فيه فالموجود بالفعل لا يكون الا امرا مجردا قائما بالذات
والامر المجرد القائم بالذات مشترك بين الواجب جل شانه وبين

قوله

اي الى الوجود الا [illegible]

الجواهر المجرده فالموجود بالفعل من الممكنات ليس الا الجواهر المجرده
فالعالم منها لا يكون معلومة ايضا لان العلم لا يكون الا هو الوجود
الرابطي فيجب ان يكون الوجود بالفعل ليصح ان يكون للغير
قلنا خواص المعلومية يصدق على الهيولى والهيولانيات
لان مناط المعلومية هو ان يكون الامر الذي من شانه المعلومية
له وجود رابطي بالقياس الى وجود العقل والهيولى والهيولانيات
لا يابى عن الوجود الرابطي لشيء موجود بالفعل اما مناط العالمية
فلا يوجد فيها لان مناط العالمية هو ان يكون الشي موجودا
بالفعل ولا يكون القوة مضمنة فيه والحاصل ان الفعلية قسمان
احدهما ما هو مخلوط بالقوة وثانيهما ما لا يكون كذلك والمعتبر
في العالمية هو الثاني فان قيل يلزم ان لا يكون شي من الممكنات
عالما لان كل شي من الممكنات باعتبار ذاته بالقوة مضمنة في
فعليتها وقد ثبت ان الفعلية المضمنة فيها القوة لا تصير مناط
للعالمية قلت المراد بالقوة هنا القوة المتغايرة عن
الفعل لا القوة المخلوطة بالفعل والحاصل ان القوة والفعل
قد يكونان متغايرين كما في الهيولى والهيولانيات وقد يكونان
غير متغايرين كما في المجردات وكلامنا هنا في الاول دون الثاني
اذا عرفت هذا ظهر لك ان حقيقة العلم لا يكون الا الوجود والحضور
للمجرد العالم بذاته مطلقا سواء كان في ذاته كما في علم المجرد القائم

بالذات

بالذات بذاته اوله كما في علم المجرد القائم بالذات بمجرد اخر
وقائم بالذات كما او عنده كما في علم المجرد القائم بالذات بالصورة
الحاصلة فيه وبالصورة الحاصلة في الحس الحاضرة عند النفس
المجردة فبالاعتبار الاول والثاني قيل العلم حضور مجرد عند مجرد
وبالاعتبار الثالث قيل العلم هو حصول صورة الشي في العقل
فالعلم اما حصولي او حضوري ان سئلت الحق فليس العلم
حقيقة الا الحضوري والتقسيم بالحصولي والحضوري ليس الا باعتبار
اول النظر وبادي الراي لان المعلوم بالعلم الحصولي حقيقة ليس
الا الصوره الحاصلة في العقل وذو الصورة معلوم بالعرض على
ما هو راي الشيخين قالا ان النفس لا يدرك الا ما حصل فيها وهو
الصوره ويدل على ذلك انه لو ارتفع ذو الصورة عن الخارج لكان
الادراك بحاله الا ترى ان النائم والمبرسم يدركان ما لا
وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر ان المعلوم حقيقة
هو الصوره وذو الصورة معلوم بالعرض والصوره حاضرة عند
النفس فيكون الصورة معلومة بالعلم الحضوري وبناء على ما هو
المذهب المنصور من ان الاشيا يحصل بانفسها في الذهن ليس
العلم الا العلم بالكنه لا العلم بالوجه لان وجه الشي اذا حصل
في العقل فالمعلوم حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه وذو الوجه معلوم
بالعرض فالمعلوم حقيقة هو كنه الوجه بناء على ان الاشيا يحصل

بانفسها في الذهن فاتضح لك ان العلم حصولها ليس الا الحضور وان العلم
لايكون الا بالكنه فاحفظ هذا ولا تكن من الغافلين قد يعرض
و هو انه قد يتوهم من ظاهر تعريف العلم بوجود الشي عند الموجود
بالفعل انه يلزم التكثر في حصول العلم فيشكل الامر في علم الشي
بنفسه لانه لا يتصور التكثير فلا يتصور العلم و ازيح بان المراد
من الموجود بالفعل في قوله عند الموجود بالفعل اعم من ان يكون
هو الشي الادراكي ام لا وانت اذا علمت ذلك هو علم الانسان بذاته
فان قيل ان الترتيب في الالفاظ والتقديم والتاخير
فيها موجب للتقديم و التاخير في المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجود
بالفعل في التعريف يكون اعم من الشي الذي هو مقدم عليه
في الترتيب قلت هذا الترتيب انما هو في المعبر به
لا في المعبر عنه فيجوز ان يكون المعبر عنهما واحدا بالذات
العلم هو تحقيق الوجود بالفعل فاذا وجد المجرد القائم بذاته
تحقق العلم بالفعل لانه ليس لتحقق طبيعة العلم منتظرا سوى
تحقق الوجود بالفعل فقد تبين لك مما بيننا ان كل مجرد عالم
وكل عالم مجرد ويندفع ما ذكره الشارح بقوله ولو سلم فلم لا يجوز
ان يشترط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده فلا يكون المجرد
عالما بنفسه وايضا لقائل ان يقول انما الشارح الفاضل
السنة ولكن في كثير من مواضع شرحه افق كلما فيه فضل

دربت

وربت ان اقول لا يقول الا من كان عالما بنفسه وشاعرا
بذاته فظهر ان هذا الايراد نشا من الغفلة او العناد
و ذلك ساقط عند اهل السداد وارشاد قوله
في ذاته متعلق بالوجود ويحصل الوجود في نفسه هو عين
الوجود للمدرك فالفرق بين الوجود في نفسه والوجود
للمدرك انما هو بالاعتبار فقط فهذا الوجود اذا لوحظ
بالقياس الى ادراك الموجود مع قطع النظر عن كون ذلك
الموجود حاضرا عند موجود اخر فوجوده بهذا الاعتبار
هو وجوده لنفسه واذا لوحظ من حيث انه حاصل
عند المجرد القائم بالذات فهو بهذا الاعتبار وجود
رابطي وعلم قوله لم يصح ان يكون ما وجوده في المحل
انه لما فرض ان وجود المحسوس المعقول في ذاته هو وجوده
لمدركه يجب ان يكون شيئا يكون وجوده لنفسه لا لغيره
ليصح ان يكون وجود شي ولانه لو كان وجود المدرك
لمحله لا لنفسه يلزم ان لا يكون وجود الشي لذاته للمدرك
بل لمحله فلا يكون وجود المعقول والمحسوس في ذاته وجوده
لمدركه و هو خلاف الفرض قوله ان عني بالعينية
الواقعة يعني يرد الاعتراض المذكور على هذا التقدير
فالاعتراض المذكور مبناه على هذا الفرض والتقدير

وعن تقييد آخر وهو قوله وان عني لعدم الغنية بردا عن البعض
آخر قوله السعد هو معقول ايتم مقام الفاعل ان عني قوله
ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية الخ يعني لو كانت الموجبة الكلية منعكسة
الى موجبة كلية لكان اثبات الاصل كافيا في اثبات العكس
لان العكس من لوازم الاصل واذا ثبت الملزوم ثبت
اللازم والا يلزم تحقق الملزوم بدون اللازم لكن لا ينعكس
الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية لمست الحاجة الى اثبات الموجبة
الكلية التي هي عكس الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول
مجرد عكس هذه الموجبة الكلية كلية وهو كل مجرد معقول
فعلم ان العكس لا يكفي اثبات الاصل بل لابد له من بيان
فنبين بقوله لكنه المجرد عن المادة الخ قوله حتى ان لا جزء
محذوف تقديره حتى يصير معقولا قوله كالمي اي المعقولات
بالقوة هذا متعلق بقوله وبان يتغير في شيء قوله اي غير
قائم بالغير ليس عدم القيام بالغير كافيا في كون الشيء ظاهرا
لنفسه والا لكانت البسائط عاقلة بنفسها بل المراد
ان الموجود بالفعل الذي لا يكون قائما بالغير ظاهر لنفسه
والبسائط وان لم تكن قائمة بالغير لكنها ليست موجودة
بالفعل لان موجودية البسائط ليست مستقلة بنفسها ولهذا
قال بعض الحكماء البسائط آلة وشبكة لاصطياد الصور

واصطياد

واصطياد الجسمانيات والآلة موجودة للغير فالبسائط موجودة
للغير بهذا المعنى فوجود البسائط للغير لا لنفسها وما لا يكون موجوده
لنفسه مستقلا لا يصح ان يكون عاقلا قوله كمال مطلق للموجود
من حيث انه موجود الخ واعلم ان المراد بالكمال المطلق
للموجود بما هو موجود هو الكمال الذي لا يتخلل في كماليته قيود
وحيثيات فقولنا قيود قد اشار بقولنا الكمال الذي
يكون كماليته باعتبار بعض الزمان دون بعض كبعض الاحكام
الشرعية فانه يكون في بعض الزمان كمالا وفي بعض الآخر
لا يكون كمالا ويصير منسوخا وقولنا حيثيات احترز عنه
الى الكمال الذي لا يكون كماليته الا مع حيثية تقييدية للموجود
بما هو موجود كالحركة فان الموجود ما لم يتخصص بالتجسم لم يكن
الحركة كمالا له لان الحركة كمال للجسم بما هو جسم لا بما هو موجود
بخلاف العلم فانه كمال للموجود بما هو موجود ولا يحتاج ان يتخصص
الموجود لكون العلم كمالا له ولا يكون كمالا له بدون هذا
القيد كما ذكرنا في الحركة فان قيل قدم ان العلم هو وجود
مجرد لمجرد فيكون العلم هو الوجود المجرد فيلزم ان يتخصص
الموجود بالتجرد ليكون كمالا فلم يكن العلم كمالا مطلقا للموجود
بما هو موجود قلت معنى قولنا ان العلم كمال مطلق للموجود
بما هو موجود ان كل موجود اذا [illegible] من حيث انه موجود

فان كان له العلم كان العلم كمالا له وان كان فاقدا للعلم كان
فاقدا للكمال فيكون العلم كمالا مطلقا بهذا المعنى وليس الكلام
في ان العلم بالفعل من اى طريق يحصل واى شيء يكون مصححا للعلم
بالفعل والتجرد هو مصحح حصول العلم بالفعل لا مصحح كون العلم كمالا
مطلقا للموجود بما هو موجود قوله وكل كمال لا يمتنع هذا
كبرى القياس وهذا القياس من الشكل الاول وتقريره ان العلم
كمال لا يمتنع على الواجب جل شانه وكل كمال لا يمتنع عليه تعالى فهو
حاصل له تعالى بالفعل فالعلم حاصل للواجب جل شانه بالفعل
اما بيان الصغرى فلان العلم كمال للموجود المطلق بما هو موجود
كما مر بيانه واما بيان الكبرى فلانه جل شانه لو لم يكن العلم
حاصلا بالفعل يلزم فقدان الكمال فيلزم النقص وهو
جل شانه كامل مطلق لا يتطرق على جنابه نقص اصلا
واعلم انه بهذا المسلك يمكن اثبات ساير الصفات الكمالية
ايضا قوله لا يخفى ان في حمل عبارة المص اه لان الظاهر من
كلام المص قدس سره هو ان الدلايل المذكورة هي دلايل
[illegible] لافادة اصل علم الواجب تعالى لا العلم
المقيد بالذات او بغير الذات فحمل قول المص واستناد
كل شيء اليه على ما ذكره الشارح وقوله وذلك انه تعالى عالم بذاته
اه بعيد عن ظاهر كلام المص وصرف عن المتبادر واعلم

ان قول

ان قول المص واستناد كل شيء اليه ظاهره ان جميع الاشياء
مستند الى الواجب جل شانه بلا واسطة او الى الفاعلية لان الظ
من الاستناد هو الاستناد بلا واسطة قوله والاولى ان يقال
والاولى لانه يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله
والاخير عام ان الاخير علم ان الاخير يفيد ثبوت العلم بدون
الضم ومع الضم الى الدلايل الاخر يفيد اصل العلم ايضا
وهذا وان كان معنى صحيحا لكنه صرف عن المتبادر قوله
المذكورة بقاعدة الكلية المعنوية بقوله المص واستناد كل
شيء اليه قوله فلان التعقل حضور الماهية المجردة بدون اه
هذه المقدمة تدل ان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند
العالم وهذه المقدمة لا يكون قابلة للمنع لان العلم اما حضور
المعلوم او ما هو لازم للحضور فحاصل الشرح عن هذا اورد
المنع كما اورد صاحب المواقف على قوله فلان التعقل حضور
الماهية المجردة هذا محصل كلام المحشي قوله ودفعه ان
ادفع المنع الاول يعني ان المنع الاول مندفع عن الدليل على
تقدير صاحب المو رحمه الله ايضا بناء على انه لما كان النفس
الا ان عالما بالماهية الكلية وبذاته المجردة بذاته تحديدا
سواء في ذلك ان التعقل حضور الماهية المجردة او ما هو
لازم للحضور ان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي

والمنع على المحسوسات مكابرة قوله وحق هو الشئ اي حاضر للمحضور ان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي المجرد فالحق
ان التعقل و العلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا ان العلم
هو وجود الشئ لمجرد قايم بالذات وان كان امرا آخر فالحق على ما قاله
المحشي قدس سره قوله كما مر في قوله اذ المقصود بكل منهما حاصل
قوله لا تصف بالعالمية فان المجرد لا يكون بعيدا عن نفسه
ومع ذلك لا يكون عالما قوله ثم وايضا يلزم المصادرة على
المطلوب لان الشعور والانكشاف هو العلم قوله المنع الثاني وهو
اشتراط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده قوله التنبيه المذكور
وهو ان عدم اشتراط التغاير قد علم من علم الانسان بنفسه
قوله كما قال الله تعالى الآية وعلم انه يمكن توجيه الاية الكريمة
المشتمله على ثلثة وجوه ويكون كل وجه اشارة الى برهان لاثبات
علم الواجب جل شانه احدها ان المعنى الا يعلم من كان خالقا
لشئ وكان ذلك الخالق مجردا وخبيرا بكنه الحقيقة التي تصدر
عنها المعلول فانه لا محالة يكون عالما بالمعلول وثانيها ان المعنى
الا يعلم من كان خالقا لشئ وكان مجردا وخبيرا لكون
ذلك الشئ مجعولا له فيكون لذلك الشئ حضور له فيكون لذلك
الشئ حصول للمجرد فيكون معلوما له وثالثها ان المعنى الا يعلم
من كان خالقا لشئ وكان مجردا ويكون تجرده في اعلى مراتب

التجرد

التجرد فيكون علمه في اعلى مراتب العلم فيكون علمه تاما كاملا والعلم التام
الكامل لا يكون الا اذا كان الشئ عالما بذاته وبجميع جهات
ذاته ولوازمه ومن بعض جهات ذاته تعدد ومن بعض لوازمه هو
ذلك المجعول فيجب ان يكون عالما به والا لم يكن له علم تام وهذا
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قوله علم كمالي اجمالي الاجمال والتفصيل
وصفان للادراك والعلم الاجمالي والتفصيلي قد يتحققان في
المحسوسات وقد يتحققان في المعقولات اما في المحسوسات
فكما اذا رأينا عشرة اشخاص دفعة واحدة فهذه الرؤية وقعت
على جميع تلك الاشخاص جملة فهذه للاشخاص مرتبة جملة لكن بعنوان الاجمال
فاذا التفتنا مرة اخرى الى كل شخص شخص بخصوصية فيكون كل
شخص شخص مرئيا لكن بعنوان التفصيل والمعلوم في الصورتين واحد والعلم
الاحساسي متعدد واما في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم تعقلي
بشئ فذلك العلم اذا كان بحيث لو شكك علينا مشكك كنا
قادرين على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم السابق على
التشكيك اجمالي والقياس الى ما يحدث بعد التشكيك التعليم
وفي الصورتين واحد والعلم متعدد فالعلم الاجمالي سبب وسابق
على العلم التفصيلي والعلم التفصيلي متاخر فيكون العلم التفصيلي في
مرتبة العلم الاجمالي لان العلم التفصيلي يترتب على العلم الاجمالي
اذا عرفت هذا فنقول اذا كان العلم الاجمالي على ذات الواجب جل شانه

[illegible]

ولم يكن العلم التفصيلي عين ذاته يلزم ان لا يكون الواجب جل شانه بحيث
يحصل له العلم التفصيلي في مرتبة الذات فيلزم فقدان بعض العلوم
الذي يكون اتم انكشافا فان العلم التفصيلي يكون اتم انكشافا من
من العلم الاجمالي في مرتبة الذات فيلزم ان لا يعلم الاشياء مفصلا
في مرتبة الذات بل يعلم الاشياء مجملا في مرتبة الذات وايضا يلزم
ان يحصل له علم بعد ما لم يكن في مرتبة الذات فيلزم ان يكون
فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق
للموجود بما هو موجود وما يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلي
كمالا مندفع بما ذكرنا من ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود والجهل
نقص مطلق ومن انكر هذا فليس انكره الا باللسان لا بالقلب
مطمئن بالايمان وايضا ايجاد الاشياء مفصلة لا يكون الا بعلم
سابق على تلك الاشياء ويجب ان يكون ذلك العلم السابق علما مفصلا
والا يلزم ايجاد شيء بعينه بدون العلم بذلك الشيء بعينه وهو باطل بالبداهة
من الفاعل المختار على ما قال جل ذكره الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك
العلم السابق لو كان زائدا على ذاته تعالى يلزم التسلسل وهو محال وبالجملة
هذا الكلام لم يكفي فلابد لنا من الاتيان بما هو حق المرام واقرب الى الصواب
في تحقيق مسئلة علم الباري الاول بالمجعولات ومعلولاته قبل ايجادها فنحن
نقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق لما قام البرهان على ان
علمه تعالى عين ذاته وعلى علمه بذاته وعلى علمه بجميع المجعولات فلذلك وقام البرهان

على ان

على ان علمه تعالى بذاته عين ذاته فبقي الكلام في علمه تعالى بالمجعولات فاقول
فنقول ان مجعولاته تعالى يجب ان تصدر عنه تعالى بالعلم لانه تعالى اعلى
مراتب التجرد واعلى مراتب التجرد القدرة والاختيار وفعل الفاعل المختار يجب ان يكون
بالقصد والعلم على ما وقع في الكتاب الكريم الآية الا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير فذلك العلم اما ان يكون في مرتبة صدور المجعولات او قبلها فان كان
الاول يلزم ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بمعلوله قبل وجود معلوله
فيلزم ان لا يكون تعالى عالما باعتبار ذاته فيلزم ان يكون فاقدا لبعض
كمالاته في مرتبة الذات لان العلم مطلقا كمال مطلق للموجود بما هو موجود
فالعلم الذي يكون بخصوص كل مجعول مجعول يجب ان يكون مقدما على ذلك المجعول
ليصح الايجاد والجعل وذلك العلم المقدم يجب ان يكون عين الذات الواجب
جل شانه لانه لو كان زائدا يلزم التسلسل المحال وهو ظاهر وايضا يلزم على هذا التقدير
ان لا يكون بعض كمالاته تعالى في مرتبة ذاته كما مر بيانه فبقي اما التزام ان الواجب
تصدر عنه معلوله بخصوصه ولا يعلم قبل الايجاد او يكون العلم المقدم بخصوص كل
مجعول مجعول عين ذاته والاول باطل والثاني هو المط فذات الواجب جل
شانه صورة علمية لجميع المجعولات فحضور ذاته تعالى عند ذاته تعالى هو بعينه حضور
جميع الاشياء فتلك الاشياء تصدر عنه تعالى منكشفة فعلمه تعالى بالاشياء بعد
كونها كعلمه تعالى بها قبل كونها ولا تفاوت في ذلك اصلا لان مناط علم الواجب
جل شانه بالاشياء هو ذاته تعالى بذاته بلا مدخلية امر اخر اصلا وليس العلم بالعقل
الاول مثلا مقدما على العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع كمالات الواجب جل ذكره

يجب ان يكون في مرتبة واحدة والا يلزم ان يكون جل شانه فاقدا لبعض
الكمالات في مرتبة من المراتب وهو محال الفض نعم يجوز ان يكون بعض
المعلومات مقدما على بعض اخر كالعقل الاول بالنسبة الى العقل
الثاني باعتبار الوجود لا باعتبار المعلومية وايضا لما كان الواجب جل شانه
علة لجميع ما عدا ذاته ومفيدا للوجود كله ويكون علمه مقتضيا لجميع الموجودات
ولما كان عالما بذاته اتم العلوم فيجب ان يعلم ذاته انه علة للكل ومفيد
لوجود الكل والا لم يعلم بجميع الموجودات من العلم بذاته كما لا ولو لم
يعلم الواجب جل شانه الاشياء في الازل توحيد يلزم ان لا يعلم الاشياء من
ذاته واذا لم يعلم الاشياء من ذاته يلزم ان لا يعلم ذاته علما تاما بل
فات عنه تعالى بعض وجوه العلم بذاته وهو ان من شان ذاته ان
يفيض عنها كل وجود مما يوجد ان حضور ذاته تعالى عنده بعض
حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء وهو ان نسبة الاشياء
الى جنابه جل شانه كنسبة الظل الى ذي الظل لان معاني الاشياء فاظلية
اظلال حقيقة الواجب جل شانه ووجودات الاشياء قاطبة اظلال
وجود الواجب جل ذكره وعلوم الاشياء اظلال علوم الواجب جل شانه
وهكذا ساير الصفات الكمالية فالواجب جل شانه بمنزلة الاصل
والاشياء بمنزلة العكس ولا ريب في ان الاصل في شيئية العكس
اتم من العكس في شيئية نفسه ترشح وكذا من نسبة الامر الخارجي الى
ما في المرآة منه فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة شبح حاصلة

من ش

من شيء ولا يتحقق بما هو اتم من هذا الشبح في شيئيته فحضور الواجب جل شانه
عند ذاته تعالى اقوى في حضور الاشياء عنده تعالى من حضور الاشياء
عنده فالعلم الحصولي هو حضور عين المعلوم عند العالم او حضور ما هو
اقوى من حضور المعلوم والعلم الحضوري بالنسبة الى جنابه تعالى انما هو
باعتبار الاجمالي الكشفي اي حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم فمناط العلم بجميع
الاشياء ليس سوى الذات المقدسة البسيطة من جميع جهات الذات
فالعلم بجميع الاشياء ليس الا امرا واحدا من جميع الجهات بسيطا من جميع
الجهات ويحتمل ان يكون ما روي عن امير المؤمنين وامام المتقين
عليه السلام العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا
ويعلم ان نسبة هذا العلم الى الممكنات والى علومها كنسبة الاجمالي
الى التفصيلي فكما ان الاجمال مبدأ التفصيل فكذلك هذا العلم مبدأ لجميع
الممكنات وعلومها فما وقع في بعض عبارات الاكابر من الحكماء
من اطلاق العلم الاجمالي على هذا العلم ليس الا بالمسامحة وليس هو الا من
قبيل ضرب الامثال ومرادهم ان هذا العلم يشابه العلم الاجمالي
في كونه بسيطا غير متكثر وفي كونه مبدأ للتكثر وهكذا ما يقال
ان هذا العلم نسبته الى الممكنات والى علومها كنسبة الاكسير الى
الذهب والفضة وهكذا ما يقال ان نسبته الى الممكنات كنسبة
حروف الهجاء الى المركبات وكذا ما يقال ان نسبته الى الكلمات
كنسبة النواة الى النخلة الباسقة وكذا ما يقال كنسبة الوحدة

[illegible]

في العدد وكذا ما يقال كنسبة البحر الى الامواج فجميع هذه الامثلة مشابهة
للمطلوب من وجه ومباينة من وجه فليس مرادهم من هذه الكتب سوى
تقريب الافهام الى المطلوب وان كان بعيدا من وجه آخر فالاعتراض
عليهم ناش من حمل عباراتهم على ما هو الظاهر المتبادر من عباراتهم لا على
مقصودهم اذا عرفت هذا فاعرف ان مراد المحشي قدس سره
من العلم الاجمالي ليس الا ما حققناه واطلاق العلم الاجمالي
على ذلك العلم ليس الا بالمسامحة والمناسبة وليت شعري كيف ظن بالمحشي
المدقق المحقق انه لم يحقق مسئلة العلم حق التحقيق كيف لا وقد صرح
في آخر مبحث العلم في الحاشية المعنونة بقوله الشيء اما صفة حقيقية ذات
اضافة الخ بقوله وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم
الواجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يتعلق بجميع خصوصيات
الجزئيات واحكامها كما يعلم بجميع الصورة الكلية ولا دخل للزمان
فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين
الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق
العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار
الزمان وفيه تغير ما لكنه لا يوجب نقصانا فان ذلك التغير ليس في
العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث هي معلومات والتغير
بالعرض وبالذات انما هو في المعلومات انتهى وهذا ينادي على
الصوت انه ليس العلم الواجب بالذات الا علما واحدا غير متغير

اصلا

اصلا وما هو متغير ليس بعلم اصلا والعلم التفصيلي متغير حادث فليس
المراد بالعلم التفصيلي ما هو الظاهر من العبارة بل العلم التفصيلي انما يكون
بمعنى المعلوم التفصيلي لان مناط علمه تعالى وما هو علم له تعالى حقيقة
فتبين ان حمل على ما هو الظاهر من العبارة في اول مبحث العلم فمبني على صرف
العبارة عن الظاهر بقرينة ما نقلنا عنه في آخر المبحث والمحشي قدس سره
[illegible] في الكلام في نفي العلم ورسالته المسماة باثبات الواجب
فارجع اليها وما ذكرنا من الاعتراض انما هو مبني على ظاهر عباراته
ولهذا ادرجنا كلامه على ما يوافق الحق لكن سيجيء في بعض عباراته
ما ينبغي بخلاف التحقيق المذكور وسنشير اليه في مقامه ان شاء الله تعالى
وهذا التحقيق المبرهن الذي ذكرناه في تحقيق مسئلة العلم موافق لما ورد
من العبارات الروايات الواردة عن ائمتنا الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين روى رئيس المحدثين رحمه الله تعالى
في كتابه الكافي باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال
سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه
به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ونظير ذلك كثير في الروايات لا نطول
بذكرها صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم وصدق اوصياؤه
الطاهرون المعصومون ونحن على ذلك من الشاهدين [illegible]
الى يوم الدين قوله فهو مبدأ الكل الخ اي الواجب جل شانه
مبدأ لكل الاشياء بقبضها وقبضها مبدأ علميا تاما كاملا

قوله جا و بقبضهم وقبضهم اي جميعهم صح

من ذاته بذاته لان مناط انكشاف الاشياء ومناط العلم بالاشياء
ليس الا ذات الواجب جل شانه وذاته تعالى حاضر عنده ذاته فيكون
عالما بجميع الاشياء كلياتها وشخصياتها ثابتاتها وكائناتها قوله دور
فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته المراد بهذا العلم المتكثر هو المعلوم
المتكثر لان العلم يطلق في الاصطلاح الشائع على المعلوم ايضا
وانما حملنا على ذلك لان علم الواجب جل شانه لا يتطرق فيه
تكثر ولا تجدد بل المتجدد والمتكثر ليس الا المعلوم وقوله كثرة بعد
ذاته اشارة الى ذلك قوله بعد ذاته قيد الكل لا قيد العلم يعني
ان علمه بالكل الذي بعد ذاته وهو كل المعلولات يكون بعينه هو [illegible]
العلم الذي بذاته فيكون علمه تعالى بجميع معلولاته علما واحدا حقيقيا
ولا تكثر فيه الا بالاعتبار فقط فيكثر علمه معناه فيكثر علمه بالاعتبار
فقط لا بالذات والحقيقة فيحتمل ان يكون المراد من المعلوم
مجازا وح يكون الكثرة كثرة حقيقة لان المعلومات كثيرة
حقيقة قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني يتحد كل الاشياء دور
مع الواجب جل شانه باعتبار الشهود العلمي فالواجب جل شانه كل
الاشياء في الشهود العلمي يعني ان حضوره ذاته تعالى عنده ذاته
هو حضور الاشياء عنده جل سلطانه على ما بيناه سابقا فمعنى قال
ان الاشياء عين الواجب والواجب ليس شيء منها اراد بالعينية
العينية باعتبار الشهود العلمي واراد بالسلب ان الواجب

ليس

ليس حقيقته حقيقة الاشياء بل حقيقته مباينة لحقائق الاشياء فلم يلزم دور
اتحاد الواجب بالممكن قوله فهو الكل في وحدة الضمير المرفوع
راجع الى الواجب جل شانه يعني ان الواجب جل شانه كل الاشياء
باعتبار الشهود العلمي لا مطلقا ومع ذلك واحد بسيط حقيقي
على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلم الكمل في اصول الساطعين
الحكم متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى قال انباذقلس
ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الجود المحض وهو العز
والجود والقدرة والخير والحق الا ان هناك قوى مسماة
بهذه الاسامي وهو مبدع فقط ولا انه ابدع من شيء ولان
شيئا كان معه تعالى انتهى ومعنى كلام هذا الفيلسوف الكبير انه
لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف بجميع الاشياء
كان ذاته تعالى عين العلم ونفسه فكان الباري تعالى هو العلم
المحض وكذا حكم جميع الصفات الكمالية وقال افلاطون الالهي
ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته
وكان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا امثال
عند المبادي تعالى انتهى وهذا ظاهر ايضا ان عالميته تعالى بالاشياء
ليست الا بذاته الا ان قوله الامثال عند الباري تعالى يوهم
انه قائل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراده [illegible]
العظيم من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي لان [illegible]

لما كانت متحدة مع الواجب جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله
الفارابي يجوز ان يقال ان مثال الاشياء كان في الازل
بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود
العلمي وبالجملة الرموز في كلام الاكابر كثيرة فلا يجب المبادرة
بالاعتراض على كلامهم وقال ارسطو ان واجب الوجود
لذاته عقل لذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته عقل غيره
او لم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم
المادية فلا يحجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد
لذاته واما انه معقول لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته
ثم قال وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون
وجودها قد جعله عقلا بل الامر بالعكس اي عقله للاشياء جعلها
موجودة وليس شي يكمله فانه الكامل لذاته المكمل لغيره فلا
يستفيد وجوده من وجود كما لا انتهى وكلام هذا الفيلسوف
النبيل غير صريح فيما ذكرنا في تحقيق علم الواجب جل شانه كما لا
يخفى على اولي النهى وقوله اي عقله للاشياء جعلها موجودة
اشارة الى ان علم الواجب جل شانه بالاشياء وليس الا علما
فعليا وهو العلم الذي يكون سببا لوجود المعلوم والبرهان
على ذلك سيجي ان شاء الله تعالى الحكيم وسننقل عبارة الرئيس
ابي علي سينا ان شاء الله تعالى وثانيهما علم تفصيلي المراد ور

بالعلم

بالعلم التفصيلي هو الصورة العلمية التي تكون معلولة ومعلومة حقيقة وليست
بعلم حقيقة لانك قد عرفت ان مناط انكشاف الاشياء عنده جل شانه
ليس الا ذاته بذاته ووجودها لغو في مناطية الانكشاف فالاشياء
منكشفات لا مناطات الانكشاف حتى يلزم المفاسد التي ذكرناها
اليها سابقا لان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه تعالى بها حين
وجودها ولهذا تصدر عنه الاشياء منكشفة على ما حققناه سابقا
والعبارة الواضحة هي ان يقال ان الاشياء التي تصدر عن الواجب
جل شانه نسبتها الى علم الواجب تعالى كنسبة العلم التفصيلي الى العلم
الاجمالي كما ان نسبة علم الواجب تعالى الى الاشياء كنسبة العلم
ور الاجمالي الى العلم التفصيلي لكن بعد تعيين المراد احسن في التعبير بالايراد
قوله ان حضورها غير حضور معلولها اذ غير مسلم على الاطلاق بل انما
يسلم على تقدير كون علم العلة علما زائدا على ذاتها كما في علوم الممكنات
اما اذا كان علم العلة علما يكون عين ذات العلة كما في علم الواجب
جل شانه فلا نسلم انه يكون حضور المعلول غير حضور العلة بمرتبة
بالذات بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت ان حضور الواجب
جل شانه عند ذاته اقوى من حضور المعلول من حضور المعلول عنده
جل شانه وبالجملة كون وجود المعلول غير وجود العلة لا يستلزم
ان يكون علم العلة بمعلولها علما حضوريا موقوفا على حضور المعلول
عندها لانك قد عرفت ان العلم الحضوري بالمعلول يتصور من غير

احدهما من جهة حضور ذات المعلول وثانيهما من جهة حضور ما هو
اقوى من حضور المعلول عند الواجب جل شانه بعلم الاشياء علما
حضوريا من جهة حضورها ما هو اقوى في حصه الاشياء من
حضور الاشياء عنده قوله فيلزم التسلسل لزوم التسلسل مبني على
على انه لما كان حضور المعلول غير حضور العلة وجعل ان يكون
كل معلول مسبوقا بعلم آخر غير ذات العلة فيكون ذلك العلم
السابق معلولا ايضا فيجب ان يكون مسبوقا بعلم آخر وهكذا
فيلزم التسلسل وجوابه ما قد عرفناك سابقا فتذكر قوله
وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها يعني يلزم احد
الامرين اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم يكون هو عين
ذات العلة فيلزم ان يكون ذات العلة علما بذاتها للمعلول فيلزم
ان لا يكون حضور العلة مغايرا لحضور معلولها وقد سبق ان
حضور العلة مغاير لحضور معلولها وقد بيناه لك جواب هذا
فيما سبق فتذكر قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية لان المثل
الافلاطونية هي الاشياء الموجودة بغير الوجودات العينية
بل يكون للاشياء الموجودة في الخارج لها وجود آخر وذلك الوجود
الآخر هو مناط العلم لا الوجود العيني هذا هو المشهور عن
افلاطون الالهي في معنى المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه
الكلام كما مر فيما سبق على ما يوافق الحق والله اعلم ان جواب

المحشي

المحشي انما يكون لو وجه اذا لم يكن مراد صاحب الشبهة من العلم بالمعلول العلم
السابق على وجود المعلول اما لو كان مراده العلم السابق فلا يتم
جوابه لان للسائل ان يقول الموجودات العينية معلولات ٩٤
فيجب ان يكون مسبوقة بعلم وذلك العلم السابق ليس يجوز ان
يكون نفس وجودات الاشياء والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فهذا
العلم السابق والحضور السابق اما بطريق الارتسام في ذات العلة
فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وبناء على هذا التقرير فالجواب هو ما ذكرناه سابقا قوله فان مناط
الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة يفهم من ظاهر كلام المحشي
ان مناط اتصاف الواجب تعالى بالعلم التفصيلي هو حضور نفس الاشياء
الخارجية وحصول صورها في جوهر عقلي حاضر عنده وقد عرفت ان
هذا باطل لانه ليس مناط العلم والانكشاف سوى ذات الواجب جل شانه
بذاته ووجودات الاشياء العينية في مناطية العلم ومبدائية الانكشاف
وقد عرفت ان الاجمال والتفصيل لا يصح ان يكونا صفتين للعلم الواجب
جل شانه بل الاجمال والتفصيل وصفان للاشياء باعتبار الشهود
العلمي والشهود الخارجي فباعتبار الشهود العلمي يكون جميع الاشياء في
درجة واحدة بحيث لا يكون لواحد منها تقدم على الآخر باعتبار
العلم بها فكان الجميع امرا واحدا وباعتبار الوجود الخارجي امور متفاصلة

متغايرة ويكون بعضها متقدم على الاخر الا ان يقرر ادة العلم التفصيلي المعلوم تفصيلا وكلامه بيان للمعلومات في ان لها مراتب فتامل **قوله** اعراضا اي شبيهة بالاعراض من حيث الانكشاف بمعنى ان العلم بالغير اذا حصل لنا علما حصوليا يكون انكشاف ذلك الشيء بصورة عارضة لنفسها فيكون تلك الصورة مناط الانكشاف ولما كان ذات الواجب تعالى بذاتها مع قطع النظر عن جميع ما عداها ذاتها علما تفصيليا تاما بجميع ذرات عالم الوجود فكان الاشياء حاصلة فيها بالصور العلمية العارضة لذات الواجب تعالى باعتبار حصول الانكشاف المترتب على الصورة ولما كان ذات الواجب جل شانه تفيد ما تفيد تلك الصور العلمية بل ازيد منه بمراتب شتى فكان الصور العلمية للاشياء عارضة لذات الواجب تعالى والاعراض له في ذاته تعالى على سبيل التشبيه والمجاز **قوله** موجودة فيه معناه انه لما كان ذات الواجب جل جلاله بذاته علما بجميع الاشياء قاطبة من غير حصول صورة في ذاته تعالى اصلا ومن غير تكثر اصلا يكون جميع الاشياء في الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمي على ما قال الفارابي فهو الكل في وحدة فكما انه يصح ان يقال فهو الكل في وحدة باعتبار الشهود العلمي فكذلك يصح ان يقال ان جميع الاشياء موجودة فيه تعالى باعتبار الشهود العلمي وينادي باعلى الصوت على هذا المعنى قوله فليس بمعنى انه يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه

كونه مبداء للوازم والمراد من اللوازم المعلومات وقوله معقولات اذن فعلية وبالجملة ليس في كلام بهمنيار ههنا ما يدل جزما على انه قائل بالعلم الحصولي وكان المحشي ظن به انه قائل بالعلم الحصولي في قوله وان كان اعراضا موجودة فيه وقد عرفت معناه فقول المحشي فيه ما فيه لما كان ظاهر كلامه منظور فيه فتبصر **قوله** فمعقولاته اذن فعلية يعني ان علم الواجب جل شانه بالاشياء ليس الا علما فعليا واعلم ان العلم على ثلثة اقسام احدها فعلي وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم كعلم صورة الكرسي فان النجار يتصور الكرسي اولا ثم يوجده وثانيها انفعالي وهو ما يكون مستفادا من المعلوم كما اذا رايناه شيئا فان صورته الحاصلة في الذهن مستفادة من الامر الخارجي فالامر الخارجي سبب للعلم المذكور وثالثها ما يكون خارجا عن القبيلين كعلم زيد مثلا بذاته وعلم الواجب جل شانه بذاته تعالى وليس للواجب علم انفعالي اصلا والبرهان على ذلك هو ان الانفعال اما تدريجي واما غير تدريجي فالاول من شان المادة والماديات والواجب جل شانه منزه عن المادة وعلائقها والثاني وان لم يكن من شان المادة لكن لا يجوز هذا ايضا في جنابه جل شانه بيان ذلك ان الانفعال الغير التدريجي يستلزم الاستفادة عن الغير والواجب جل شانه لا يجوز ان يستفيد كمال ذاته عن الغير والا يلزم النقص والمفروض ان الكمالات لا يكون الا الواجب جل شانه فكيف يمكن ان يستفيد الكمال عن الغير فان قيل لم لا يجوز ان يكون الواجب جل شانه ينفعل عن ذاته حتى يكون علمه انفعاليا قلت اما اولا فلان محل الكلام في العلم الانفعالي الذي هو مستفاد العلم

عن الغير وثانيا ان هذا لو دل على ان العلم حصولي بل هو على ان العلم حضوري وسنذكره
مع ما يلزم عليه من المفاسد **قوله** وصاحب الشفاء فيه متحير فهذا اقرار
بلا امتراء لان الشيخ ابطل العلم الحصولي في الشفاء بوجوه شتى وذكر في
مسئلة العلم ما محصله يعود الى التحقيق الذي ذكرناه سابقا وسننقل عبارته
في الشفاء ان شاء الله تعالى **قوله** لما في كل منهما اما في المذهب الاول وهو
ان اول ما صدر عنه الواجب هو الصورة العلمية للموجودات العينية فلان
تلك الصورة لا يخلو اما ان ترتسم في ذات الواجب تعالى عن ذلك فيلزم
العلم الحصولي وهو باطل او ان يكون تلك الصورة قائمة بذواتها فيلزم
المثل الافلاطونية وهي باطلة ايضا واما ان ترتسم في جوهر آخر وهو خلاف
المفروض لان المفروض هو ان اول ما صدر عن الواجب هو الصورة العلمية
لا الجوهر العقلي كما هو المذهب الثاني واما في المذهب الثاني فلانه يلزم عليه
ان يكون ايجاد الجوهر الذي فيه صور باقي الممكنات غير مسبوق بالعلم وذلك لان
ايجاد تلك الصور يلزم ان لا يكون مسبوقا بالعلم لانه كان الجعل معلوما
له تعالى كذلك الحال الى في معلوله ايضا والفاعل المختار يجب ان يكون فعله
ومعلوله مسبوقا بالعلم فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه فاعلا
مختارا بالقياس الى ذلك الجوهر وبالقياس الى ما حل فيه هذا توضيح كلام
المحشي ويمكن ان يقال ما ذكرتم من الايراد على المذهبين انما يرد على
ما فهمتم من كلامهم لا على ما قصدوا من كلامهم لانه يجوز ان يكون مقصودهم
بيان العلم الذي يكون متاخرا عن العلم الاجمالي وذلك العلم المتاخر

يعبر

يعبر عنه بالعلم التفصيلي وهو معلوم حقيقة لانه مناط عالمية الواجب جل شانه
على ما عرفت غير مرة بل مناط علمه تعالى هو ذاته المقدسة بذاته فعلى المذهب
الاول المراد من الصور العلمية للموجودات هو الاشياء باعتبار الوجود
العيني لانه يطلق العلم بمعنى المعلوم على الاشياء الخارجية على ما عرفت نقلا
والمراد من العلم المتقدم في قوله على نهج ما هي في العلم المتقدم هو
العلم الذي يكون عين ذات الواجب جل شانه وذلك هو مناط العالمية
ومبدا الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة الى الاشياء ولهذا قال على
نهج ما هي في العلم المتقدم فتصدر عنه تعالى الاشياء منكشفة وعلى المذهب
الثاني يكون المراد بيان الاشياء والمعلومات التي تترتب على علم الواجب
جل شانه لا ان المراد ان الصور التي يكون حالة في الجوهر العقلي يكون
مناط عالميته تعالى بالاشياء فيكون هذا بيان اول مرتبة من مراتب العلم التفصيلي
الذي هو المعلوم حقيقة على ما ذكره المحشي من مراتب العلم التفصيلي فلا يجب الاعتراض
عليهم بما يتوهم من ظاهر عباراتهم بل يجب الاجتهاد في تصحيح كلامهم لان
كلامهم مرموز والرمز في كلامهم غير عزيز على ما نقله المحشي عنهم فيس رمز
وخفاء ويجوز حمل العبارة على ما ذكرنا بلا ارتكاب زيادة التكلف كما
لا يخفى على من لم يكن من اهل التعسف فالذين يعترضون ويحسبون انهم
يحسنون صنعا هذا انهم غير عارفين كلام الحكماء فلم يحوموا حول
المراد فاولئك في واد وهم في واد وكيف يجل انتساب مثل
هذا الخبط الى الذين هم من اصول اساطين الحكمة واساس الحقيقة

فظننهم بهم هذا الظن ان من بعض الظن قوله واحتار في الاشارات
المذهب الاول واعلم ان رأي الشيخ بالعلم الحصولي في كتاب الاشارات
صدر اولاً عن الشيخ المقتول في كتاب المطارحات مع اعتراضات
وتشنيعات عليه ثم استمر هذا فيما بين القوم وكان كلام الشيخ في
الاشارات لكفي براءته عما اورده من الايرادات قال هذا وتنبه
وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا
بعضها مع بعض لما ذكرتم ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل
شي فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته
ثم يلزم قيومية عقلاً بذاته لا ان تعقل الكثرة جاءت الكثرة
لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضاً على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة
يعرض لكثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة اسماء ولكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وتوضيح
الوهم ان العالم والمعلوم اذا لم يكونا متحدين ولم يكن
بعض المعلومات متحداً مع بعض بل يكون المعلومات امور متباينة
يلزم الكثرة لان العلم يتكثر بتكثر المعلومات لان العلم باحد المتباينين
ليس عين العلم بالمباين الآخر والا يلزم ان يكون العلم بالانسان
عين العلم بالفرس وهو باطل بالبديهة فيجب ان يكون متغايرة او متكثرة
حقائق متباينة فيلزم تكثر العلم ايضاً لان واجب الوجود جل شانه يعقل
الاشياء

الاشياء ولا يعقل الا بالعلم فيلزم التكثير وحاصل دفع الوهم ان
تكثر العلم بتكثر المعلومات انما يكون اذا كان مناط العلم صوراً لا اشياء
العالم ويكون العلم صفة زائدة على ذات العالم اما اذا لم يكن العلم صفة
زائدة على ذات العالم بل يكون العلم عين ذات العالم بمعنى ان
ما يترتب على الصورة العلمية يترتب على ذات العالم بذاته كما في علم
الواجب جل شانه فلا يلزم التكثر في العلم بل التكثر انما يكون في المعلومات
التي يكون متاخرة عن ذلك العلم ولوازم له ومن تكثر المعلومات لا يلزم
التكثر في ذات الواجب جل شانه ولا في صفة العلم له فذاته تعالى عقل ذاته
ومعقول ذاته وكذلك عقل بالنسبة الى جميع معلولاته قبل الوجود الخارجي
لان حضور ذاته تعالى عند ذاته اقوى من حضور المعلول في حضور العلم
عنده فيترتب على ذاته تعالى الكثرة لازمة متاخرة على الترتيب السببي
والمسببي وليست تلك الكثرة مقومة لذاته تعالى حتى يلزم الكثرة في
ذاته تعالى بل تلك الكثرة التي هي النظام الجملي لازمة مباينة متاخرة عن
ذاته وكثرة اللوازم سواء كانت مباينة او غير مباينة لا توجب الكثرة
في ذات الملزوم اصلاً نعم يعرض له تعالى بسبب السلوب والاضافات كثرة
الاسماء كالخالقية والرازقية والصانعية وامثالها ولا يلزم من هذا
تكثر في ذاته تعالى اصلاً ولا في علمه ايضاً وهذا الذي ذكرناه مفصلاً بعيد
ان يكون شرحاً لكلام الشيخ كما لا يخفى على من له ادنى دربة بالاعتراض
وكان له عن المماراة اعتراض والعجب ان المحقق قدس سره جعل

الكلام على ابطال العلم الحصولي للواجب تعالى

كلام الشيخ في شرح الاشارات على العلم الحصولي ثم اعترض عليه المبطل
القول بالعلم الحصولي مع ان الشيخ في الشفا ابطل القول بالعلم الحصولي
بوجوه شتى منها انه لو كان علمه تعالى بالاشياء علما حصوليا يكون بازاء
كل معلوم صورة فلا يخ اما ان يكون تلك الصور داخلة في قوام ذاته تعالى فيلزم
ان يكون تلك الصورة مقومات ذاته تعالى فيلزم التركب وهو باطل او لم
يكن داخلة بل يكون عارضة لذاته تعالى والعارض متاخر عن ذات المعروض
فلم تكن تلك الصور التي هي مناط الانكشاف في مرتبة ذاته تعالى فلم يكن
الواجب جل شانه في مرتبة ذاته عالما بالاشياء ولما كان تلك الصور
معلولة لذاته تعالى وكل معلول ممكن فيلزم ان يكون الواجب جل شانه مستكملا
بالغير وهو محال ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا لكان
مناط علمه تعالى بالاشياء هو تلك الصور فايجاد تلك الصور لا يخ من ان
يكون مسبوقا بصورة اخرى ام لا فان كان مسبوقا بصورة اخرى
ننقل الكلام الى تلك الصورة السابقة وهكذا فيلزم التسلسل المحال وان لم
يكن مسبوقا فيلزم صدور تلك الصور عنه تعالى بلا شعور كصدور افعال
الطبايع وهو محال ايضا ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علما
حصوليا يلزم ان يكون الواجب جل شانه عالما بشيء واحد حصوليا وحضوريا
معا في حالة واحدة وهو بط لان المعلوم بالذات في العلم الحصولي انما هو الصورة
وذو الصورة معلوم بالعرض على ما عرفت والمعلوم بالذات في العلم
الحضوري هو ذو الصورة فلا يمكن اجتماع العلم الحصولي والعلم الحضوري

بالنسبة

بالنسبة الى شيء واحد بالقياس الى عالم واحد اما بيان اللزوم
فلان الواجب جل شانه لما كان مناط علمه بالاشياء هو الصور
الحالة في ذاته تعالى عن ذلك فقبل وجود المعلول يكون عالما
بمعلوله بالصورة الحالة فيه تعالى وبعد وجود المعلول يكون
المعلول حاضرا عنده فيكون عالما بذلك المعلول علما حضوريا
مع بقاء العلم الحصولي بحاله لانه لا يجوز زوال العلم الاول
بعد وجود المعلول اذا عرفت هذا فلا باس علينا بان
ننقل بعض عبارات الشيخ التي تكون صريحة فيما ذكرنا انما
في تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه لتطمئن بها قلوب المتعلمين
ولتستنام الطالبين قال في الشفا لا تظن انه لو كانت
للمعقولات عنده كثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء
لذاته وكيف وهي تكون ما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته
ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله
ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور
التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقول الفعلي لا الانفعالي
وانما له اليها اضافة المبدا التي يكون عنه لا فيه بل مباينات
على الترتيب بعضها قبل بعض وفي انحاء التعلقات تعقل
الاول تعالى عقل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات
كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليها وجزئيها

بلا اقتضى الوجود معاً لا بقياس وذكره تفصيل في المعلولات فانه تعقلها
كلها معا على الترتيب السببي والمسببي وهو تعقلها من ذاته لانها
فائضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته وذاته معقول فهو عاقل
ومعقول والموجودات كلها معقولة له على انها عنه لا فيه ثم قال
في تعليق بعده هو يعقل الاشياء لا على انها يحصل في ذاته كما
نعقلها نحن بل على انها تصدر عن ذاته تعالى فان ذاته سبب
لها وقال في موضع آخر وجوده تعالى مباين لسائر الموجودات
وتعقله مباين لسائر الموجودات التعقلات فان تعقله على
انه عنه اي على انه مبداء فاعلي له وتعقل غيره على انه فيه اي
على انه مبداء قابلي له انتهى وبالجملة في كلام الشيخ تنصيصات
وتصريحات على ان التحقيق في مسئلة العلم هو ما ذكرناه والعبارات
التي نقلناها مطبوعة على التحقيق الذي ذكرناه كما لا يخفى وظني
ان من راى في كلام الشيخ مثل هذه التنصيصات والتصريحات
لم يبق له مجال ان يتوهم ان مذهبه في علم الواجب تعالى بالاشياء
بحصول الصور في الذات ثم التشمير لايراد الاعتراضات
والتشنيعات مع الذهول عن ان الشروح والمصنفات
مملوة بالتوجيهات والتاويلات وكان هذا من باب حب
الاعتراض لكن هذا امر غريز فيما بين اكثر العلماء لان
الانسان كان اكثر شيء جدلاً **قوله** اختيار تابعيه للتعبير عبارات

تابعيه

تابعيه
ناصة على العلم الحصولي بحيث لم يكن قابلة للتوجيه كما عرفت **قوله**
الا بالاشارة حيث اشار بقوله واستناد كل شيء اليه لانه اذا كان
جميع الاشياء مستندة اليه تعالى فيكون هو جل شانه علة لها وهو
عالم بذاته تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على ما عرفت
سابقا فحينئذ يكون له تعالى علم سابق على وجود جميع معلولاته وذلك
المقدم هو العلم الاجمالي كما مر **قوله** فاختار المذهب الثاني فيه شيء
لان اختيار المذهب الثاني لا يفيد الا في تصحيح العلم التفصيلي فقط
لا في العلم الاجمالي الكمالي ايضا على ما مر اللهم الا ان يقال ان المراد
اختيار المذهب الثاني لتصحيح العلم التفصيلي فقط **قوله** وعلى حقيقة ما هو
مختار المص قد عرفت سابقا ان كلمات المحققين من الحكماء
متوافقة في علم الواجب جل شانه ومذهبهم واحد ومذهب المص هو
بعينه مذهبهم قال غياث المدققين في شرح اثبات الواجب ان المذاهب
في علمه تعالى بما يغاير ذاته خمسة الاول انه نفس ذاته غير زايد عليه
وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة لا في
المحل وتنسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل
الاول على ما قرره المحقق الطوسي في توجيه كلام الشيخ في الاشارات الرابع
بالاضافة بين العالم والمعلوم والعلوم ذوات المعلومات الخارجية
بما لها من الصفات الخامس انه بصورة او صور قائمة بذاته واليه
ذهبت الصفاتية من المتكلمين انتهى وقد عرفت ان كلام افلاطون

قابل للتوجيه بحيث يكون مذهبه مذهب المشائين وقد عرفت انه
ان كلام الشيخ في الاشارات ليس حقا شرح الامام كما ذكرنا فارتفع التخالف
فيما بين كلام الحكماء قوله والجواب ان التغاير الاعتباري كاف
في ذلك والشاهد على ذلك هو علم الانسان بذاته قوله فهذا الكلام
جواب آه كان وجه العدول عما ذكره الشارح بقوله ولما اثبت انه تعالى
عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين آه هو ان ما ذكره الشارح
متضمن لان بعضهم قد نفى علم الواجب تعالى بذاته وقد ادعى المحشي
سابقا ان ظنية انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات
بذاته فجعل كلام المص جوابا عن كل من السؤالين اللذين قررهما
لتصحيح كلام السابق وقد عرفت ما في كلام السابق ايضا فتذكر
قوله فلا يناسب ما ذهب اليه المص وجه عدم المناسبة هو ان
الشارح قال في الجواب اولا ان العلم صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم
وثانيا ان العلم نسبة مخصوصة وكلاهما لا يوافقان مذهب المص لانهما
تشعران بان العلم زائد على الذات وقد عرفت ان علم الواجب تعالى
عند المص هو عين الواجب تعالى فليس العلم صفة حقيقية ذات اضافة
ولا نسبة ايضا قوله كما نقل عنه حيث قال ناقلا عن المص كما ان الكاتب
مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة اه قوله الانسب ان يمنع
من التنزل الى وجه الانسبية هو ان كلام المص قدس سره بحسب الظاهر
نفي اللزوم حيث قال ولا يستدعي العلم في المطابق انه الجواب هو ان
يكون

يكون مذهب بعض ارتكاب اللزوم ليكون الجواب ظاهر الانطباق
عليه قوله وهو صاحب الاشارات قد عرفناك ان كلام الشيخ
في براءة عما زعمه قوله مخالف لقواعدهم وهو ان الواحد لا يكون
محلا للكثرة وانه واحد حقيقي بسيط ولا الصدور عن الواحد الا الواحد
وان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا قوله فهي صادرة
عنه فان قيل هذا مناف لما سبق من قول المص رحمه الله تعالى
واستناد كل شيء اليه قلت المراد ان المطلب في دخل في الصدور
بمعنى انه علة قابلية للصورة العلمية لا انه مفيض والمراد مما
يسبق من قوله واستناد كل شيء اليه هو ان الواجب جل شانه
مفيض الوجودات يعني ان مفيض الوجود والخيرات ليس الا
هو جل سلطانه لانه ليس ممكن من الممكنات علة قابلية للعناصر
لا لممكن آخر او شرطا او معدا بل يجوز كل ذلك قوله بل ربما يتضاعف
اعتبار ذلك الى هذا اشارة لدفع شبهة تقريرها ان الصورة
الحاصلة في الذهن لها اعتباران احدهما اعتبارها بما هي هي وهي
بهذا الاعتبار معلوم وثانيهما اعتبارها من حيث انها متمثلة في الذهن
وبهذا الاعتبار هو العلم فحيثية التمثل الذهني حيثية تقييدية وحيثية
التقييدية مكثرة لذات الموضوع فالصورة الحاصلة في الذهن بما
هي هي ذات وباعتبار انها متمثلة في الذهن ذات اخرى واذا
كانتا ذاتين فيجب ان يكون معلومية كل منهما بصورة فيلزم تكثر

الصورة والحاصل انكم ان قلتم انه لا يتضاعف الصور والجواب
انا سلمنا ان الصورة التي حصلت في الذهن يكون لها اعتباران
احدهما اعتبارها بما هي هي وثانيهما اعتبارها من حيث انها متمثلة
في الذهن فحيثية التمثيل الذهني وان كانت حيثية تقييدية متكثرة
للذات لكن مع ذلك لا يلزم تعدد الصورة بيان ذلك انك
اذا اعتبرت الصورة المتمثلة بما هي هي بدون ملاحظة التمثيل
الذهني يكون بهذا الاعتبار معلومة لكن لا ينفك بحسب نفس الامر
بل في هذه الملاحظة ايضا عن التمثيل الذهني نعم بحسب هذه الملاحظة
يكون منفكة عن التمثيل وهذا ينافي كونها مع التمثيل الذهني في
نفس الامر اذا عرفت فنقول ان الصورة المتمثلة من حيث
التمثيل الذهني لا يكون حقيقتها الا الصورة بما هي هي والتمثيل
الذهني والصورة المتمثلة اذا اخذت بما هي هي من دون ملاحظة
التمثيل لا ينفك عن التمثيل الذهني كما عرفت والعلم بالصورة المتمثلة
من حيث التمثيل انما هو بالصورة والتمثيل الذهني وكلاهما حاصلان
فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة من حيث انها متمثلة الى غير الصورة
المخلوطة بالتمثيل الذهني لان حقيقة الصورة المتمثلة من حيث انها
متمثلة ليست الا الصورة والتمثيل الذهني وكلاهما حاصلان
في الصورة اذا اخذت بما هي هي لان تلك الصورة مخلوطة بالتمثيل
الذهني في تلك الملاحظة لا بحسب نحو تلك الملاحظة نعم الشيء الواحد

يتعدد

يتعدد
حقيقة ويتضاعف حقيقة ليس الا الاعتبار العقلي دون
الصورة لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثيل الذهني
يكون تلك الصورة علما واذا اعتبرها مجردة عن التمثيل الذهني
يكون معلوما فاذا اعتبر العقل كون الصورة مع التمثيل معلوما يكون
الصورة مع التمثيل بمنزلة الصورة بما هي هي في المرتبة الاولى
فيعتبر ان الصورة مع التمثيل متمثلة في العقل بدون تكثر
الصورة وكذا يعتبر في تمثيل الصورة المتمثلة في الذهن ان
تمثيلها في العقل وهكذا الى ما يعتبره العقل فالتكثر حقيقة ليس الا في
الاعتبار العقلي وكذا الحال في العلم الحضوري بالنفس فان
لا احتياج في العلم بالنفس وبالعلم بالعلم بالنفس وهكذا الى غير
غير النفس فالنفس من حيث حضورها عند مجرد علم ومن حيث
انها شيء حاضر عند النفس معلوم فالنفس لها اعتباران اعتبارها
بما هي هي واعتبارها مع الحضور لكن الاعتبار الاول لا ينفك في
نفس الامر عن الاعتبار الثاني فاذا اعتبرناها بما هي هي فلا ينفك في
نفس الامر عن الحضور فلا يحتاج للعلم باعتبارها مع الحضور الى صورة
اخرى غير هذه النفس التي اخذت بما هي هي لانها كانت مخلوطة
مع الحضور فاذا اعتبرنا انها مع اعتبار الحضور يكون معلومة فيعتبر
الحضور الاول مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور حاضرة
وهكذا فلا يتعدد نفسك بل الامر الذي يكون متعددا حقيقة

اي لا ينفك بحسب الوجود الخارجي
اي لا ينفك بحسب الذهن ايضا عن الحضور

ليس الا الاعتبارات المتعلقة بنفسك وقوله على سبيل التركيب
اشارة الى ضم الحيثية التقييدية التي هي التمثيل الذهني كما اوضحناه
قوله ولا تظنن آه هذا دفع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان
يكون شرط العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم كما اشار اليه
دفعه بقوله ولا تظنن وحاصله انه قد حقق ان مناط العلم ليس الا
الحصول والوجود للمجرد القائم بالذات فانما تحقق هذا تحقق العلم
بلا مرية فخصوصية الفرد الحضوري والفرد الحصولي ملغاة اي
الحضوري انما يكون علما لاشتماله على الحصول والوجود للمجرد
وكذا الحصولي انما يكون علما لاشتماله على الحصول والوجود للمجرد
فمناط العلم هو الحصول او الوجود للمجرد قوله في كونه حصولا لغيره
يعني ان المعلول له حصول ووجود رابطي للقابل المجرد والفاعل
المجرد ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل المجرد في كونه حصولاً
للمجرد ووجوداً له ليس دون حصول الشيء للقابل المجرد في
كونه حصولا للمجرد لقابله المجرد فاذا كان الحصول للقابل المجرد علما
فبالطريق الاولى ان يكون الحصول للفاعل ايضا علما واعلم
ان هذه المقدمة على ما اوضحنا هي مناط دفع ما اورده
المحقق الدواني وسيفصله المحشي بقوله وقيل عليه الخ وفي تقريره
لك زيادة توضيح قوله العقلي المراد بها قوة العاقل
كما لا يحتاج آه وقوله ولا تظنن قوله البيان اي بيان عدم

استدعاء

استدعاء العلم صورا مغايرة للمعلومات لما كان سهل المأخذ
لم يلتفت اليه المص قدس سره في التجريد قوله الظن المذكور
في قوله ولا تظنن آه الحكم المردود والمراد بالحكم المردود هو ان
كونه تعالى عالما بمعلولاته مشروطة بكونه محلا لصور معلولاته قوله
ايضا من كلام المص المنقول لانه قال المص رحمه الله بعد ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
وكان فيه اشارة الى انه لما كان حصول المعلول للفاعل بالاقتضاء
والوجوب وحصوله للقابل ليس بالاقتضاء والوجوب بل بالامكان
فكيف يجوز ان يكون حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ادون
من حصول الشيء لقابله بل حصول الشيء للفاعل اولى من حصول الشيء
للقابل في كونه حصولا لغيره قوله او منه في بعض النسخ بدل منه فيه
وكلاهما صحيحان بل الاولى وجودهما معا لانه قد مر سابقا ان حقيقة
العلم هي وجوده وحصوله للمجرد القائم بالذات وذلك الحصول
الاول هو الوجود الرابطي بتصور ارتباط بالمجرد القائم بالذات
اما بغير توسط ارتسام الاشياء في الذهن واما بالالتزام كحضور شيء للمجرد
سواء كان المجرد المذكور هو الشيء الاول ام لا واما بمحض صدور
شيء من مجرد قائم بالذات وقد يكون بعضها كالاشياء المرتسمة
في القوى فان القوى مع ما ارتسم فيها حاضرة عند النفس قوله
كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول حيث قال المص

بقوله بصورته بتصور ما او يستحضر ما فقوله بتصور ما اشارة الى الارتباط
بعينه قوله وقيل عليه القايل هو المحقق الدواني في شرح العقايد
العضدية وفي رسالة اثبات الواجب الجديدة ايضا قوله
ان ذلك اي كون الحصول للقايل على ما ليس مستلزما لكون
الحصول للفاعل علما ايضا قوله لقايل هذا البحث اورده المحشي
بطريق النقض على الدليل لكن المحقق الدواني لم يجعله نقضا
بحسب الظاهر في شرح العقايد بل جعله سندا للمنع نعم جعله نقضا
في رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر فيه سهل
لان الغرض البحث على الدليل وهو حاصل على الطريقين اي سواء
جعل سندا او نقضا على الدليل واحتمال النقض في كلام المحقق
قايم ايضا قوله وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني اه
قد نبهناك فيما سبق ان قول المص رحمه الله في كونه حصولا
لغيره يدفع ما اورده المحقق الدواني وكانه وقع له غفلة عن هذا
فاورد ما اورده لان غرض المص رحمه الله تعالى هو انه لما حقق
ان حقيقة العلم ليست الا وجود شي وحصوله للمجرد القايم بالذات
فاينما تحقق هذا تحقق العلم والعلم الحضوري والعلم الحصولي فردان
لطبيعة العلم وكونهما علما انما هو باعتبار الاشتمال على طبيعة العلم
وخصوصيتهما ملغاة في تحقق العلم ولا شك ان المعلول المذكور
له حصول ووجود رابطي للقايل المذكور وكذلك له حصول ووجود
رابطي

رابطي للفاعل المجرد وحصوله للفاعل المجرد من حيث انه وجود
للمجرد وحصول له ليس بادون من الحصول والوجود للقابل
المجرد من حيث انه حصول ووجود للمجرد فكما ان الحصول للقابل
المجرد علم كذلك حصوله للفاعل المجرد علم قوله وانما هو القيام
بالموصوف يعني ان الاتصاف بالسواد لا يحصل بحض الوجود الرابطي
سواء كان الارتباط بفي او باللام او بمن او بعند بل لا بد في
الاتصاف بالسواد من ارتباط خاص هو الارتباط النعتي
بالقياس الى المحل المادي في وجوده في نفسه لا غير وهذا لا يتصور الا
في قابل السواد لا في فاعله بخلاف العلم كما عرفت قوله على معلولاته
هذا التوهم خلاف ما حققناه سابقا في تحقيق العلم لكن المراد من
العلم بالمعلولات ههنا الصورة العلمية لا العلم الذي هو مناط الانكشاف
للاشياء لان العلم الذي هو مناط الكشف للاشياء لا يكون عين
الموجودات العينية بل هو عين الواجب جل شانه كما مر قوله
بعد تزييف كلام صاحبها قد عرفت سابقا ان التزييف انما توجه
على ما فهموه من كلام الشيخ لا ما قصده الشيخ من كلامه فالمزيف بالحقيقة
انما هو كلامهم لا كلامه قوله لمعلوله الاول اي علة بلا واسطة وانما
قلنا ذلك لانه علة لباقي المعلولات ايضا لكن بواسطة الشروط
قوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول
تعالى اياه وقد عرفت سابقا ان مناط تعقل الاول تعالى الاشياء

هو ذاته تعالى فليس وجود المعلول الاول هو تعقل الاول تعالى شانه
بل تعقل الاول تعالى شانه هو ذاته تعالى بذاته اللهم الا ان يراد بالتعقل
المعقول ويكون المراد ان المعلول الاول معقول للواجب جلت
شانه بدون ان يحل صورة منه في الواجب جل شانه قوله
وجزئية هذا خلاف ما تقرر عند الفلاسفة من ان صور الجزئيات
سواء كانت مجردة او مادية لا ترتسم في الجواهر العقلية اللهم
الا ان يراد بالجواهر العقلية ما هو شامل للنفوس ايضا قوله
المذكور حيث ذكر المصنف رحمه الله في شرح الاشارات انه لو
تقيد العلم بحصوله يلزم المحالات التي ذكرناها سابقا قوله
وفيه تكلف بل هذا فاسد لانه اذا لم يكن بين المعلول الاول
وبين العلم به فرق بالذات بل بالاعتبار فقط يلزم عود النقض
المذكور وهو لزوم اتحاد المعلول الاول بالعلم لان الكلام
في العلم الذي يكون متقدما بالذات وسببا لوجود المعلول فلو كان
هذا العلم المتقدم بالذات هو المعلول الاول يلزم تقدم
الشيء على نفسه وايضا نقول الصادر الاول اذا اخذ من حيث
هو علم يكون شيئا صادرا عن الواجب جل شانه فلا بد
ان يكون مسبوقا بعلم وذلك العلم السابق ليس هو المعلول
الاول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا بد ان يكون شيئا
اخر فيلزم ان يكون الصادر الاول هو هذا لا ما فرض اولا

فيلزم

فيلزم الخلف وايضا ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل او الانتهاء
الى علم هو عين الواجب بالذات قوله علم التفصيلي بالنسبة الى
الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع قد عرفت سابقا
ان علم الواجب تعالى بذاته هو علم بجميع معلولاته مفصلة وهذا العلم
لا تفاوت فيه بالنسبة الى معلوم دون معلوم نعم التفاوت
في المعلومات بان يكون بعض منها سببا لبعض وليس التفاوت
فيما بينها بحسب العلم الذي هو مناط الانكشاف فهذا الكلام للمحشي لا يخلو عن
شوب اضطراب اللهم الا ان يقال ان مراده لما كان الصادر
الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب جل شانه وما سواه يتوقف
على غير الذات الواجب تعالى ايضا فيكون نسبة علم الواجب جل شانه
الى الصادر الاول مثل نسبة العلم التفصيلي الى الشيء الذي يكون معلوما
بالعلم التفصيلي فكما ان العلم التفصيلي بالشيء اخر منتظرا منه من حيث
العلم وليس له منتظر اخر من حيث العلم فكذلك لا يكون له منتظر اخر
سوى ذات الواجب تعالى شانه بخلاف ما عدا الصادر الاول فان الواجب
جلت شانه علة تامة بالنسبة الى الصادر الاول ومقتضي تام له
وليس هو جل شانه بالقياس الى ما عداه كذلك قوله فان الغائب
المطلوب في طي الشاهد الحاضر يعني ان هذا ليس من باب قياس
الغائب على الشاهد بل الغائب في طي الشاهد من جملته لانه
لما كان الصورة الشاهدة التي في ذهن البناء سببا لوجود البناء

وعلم فعلي له كذلك علم الغايب وهو الواجب جل شانه بمعلولاته
علم فعلي وسبب بالقياس الى المعلولات وليس انفعاليا لما مر لكن
غاية ما في الباب ان يكون علم الحاضر هو الاب علما حصوليا وعلم
الغايب وهو الواجب جل شانه ليس حصوليا لما عرفت لكن
علم الغايب والشاهد لا تفاوت بينهما في كونهما فعليين
قوله ذلك جاز في العلم الاجمالي اي في العلم الذي هو سبب للمعلومات كما
ويكون على وزان العالم كما في علم الواجب جل شانه بالاشياء فانه
لا تعدد في ذلك العلم بل علم واحد بسيط حتى بجميع الاشياء كما عرفت
سابقا نعم لو كان العلم بحصول صورة الاشياء في العالم او بحضورها
عنده في الخارج لكان تعدد العلم لازما بتعدد المعلومات وليس كذلك
قوله وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته الخ لان المفهوم
من كلام المص ان الموجودات الخارجية عين العلم فانكشافها
معها لان العلم والمعلوم متحدان بالذات حينئذ فلم يكن الموجودات
منكشفة قبل الوجود فلم يكن ايجادها ايجاد المنكشف بذاته فلم
يعلم عنده ايجاد المنكشف بذاته بل العلم عنده هو الموجود
المنكشف بذاته قوله واندفاعه ظاهر لانا نقول ان الموجودات
منكشفة قبل الوجود بالعلم الاجمالي وهذا العلم مقدم على الموجودات
وسبب لها والعلم الذي لا يكون سابقا على وجودها هو العلم التفصيلي
وليس العلم التفصيلي الذي هو عين وجود الاشياء علما فعليا بل

العلم

العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على الموجودات فلم يكن في
كلام المص ما يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو نفس العلم
الفعلي لكون مدافعا لما صرح به القوم هذا توضيح ما رامه وقد مر
قوله او غير مادية يفهم منه ان الجزئي الغير المادي قد يكون
متغيرا وهذا مخالف لما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا
ثابتا محضا والمتغيرات لا يكون الا الماديات ولا يبعد ان يوجه
كلامه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الصور الكلية الحالة في النفس لا تكون
مادية لان الصور المادية لا تحل في النفس كما هو المشهور عندهم
بل انما تحل في قوى النفس ويكون تلك القوى مادية وتلك الصور الحالة
في النفس لها اعتباران احدهما من حيث انها حالة في النفس وبهذا
الاعتبار يكون جزئية وثانيهما ان توخذ تلك الصور من حيث هي هي
وبهذا الاعتبار لا يكون كلية وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار اذا
عرفت هذا فنقول ان الصور الكلية المكتسبة الحالة في النفس
اذا اخذت من حيث انها حالة في النفس يكون جزئية وغير مادية
وهو ظاهر ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصولها تجدد للنفس او بمعنى ان
النفس قد تذهل عنها او تزول تلك الصورة عنها كما في صورة
نسيان النفس فقد وجد جزئي متغير غير مادي والدليل
المذكور كما يجري في الجزئيات المتغيرة المادية يجري في الجزئيات
المتغيرة الغير المادية ايضا بيان ذلك ان مقتضى حصول الصورة

الغير المادية الحالة في النفس للنفس كان الواجب تعالى بانه
لا يكون تلك الصورة حاصلة له اما قبل حصول تلك الصورة له الآن
اما ان يزول ذلك العلم ام لا فالاول يوجب التغير والثاني يوجب الجهل
وكلاهما محال وما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا
ثابتا محضا معناه ان العقول وصفاتها لا يكون ثابتة لان العقول
لما كانت مادية فمن صفاتها ثبوت مادية ايضا واعلم ان الدليل
المنقول يجري في صفات العقول ايضا بناء على حدوث العالم
بل يجري في كل حدوث سواء كان زمانيا او صفة وتور الاحوا
ما او ضمنا قوله بل هذا الدليل يجري في المتغيرات الخ كلمة
بل للترقي بالقياس الى الصور الادراكية الكلية لان هذا الدليل
كما يجري في الصور الادراكية الجزئية المتغيرة على ما ذكرنا كذلك
يجري في الصور الادراكية الكلية المتغيرة بعين ما مر من البيان
قوله في الآن المتقدم المراد بالآن المتقدم هو الآن الذي كان زيد
في الدار في ذلك الآن قوله او في شيء من الازمنة يعني لا يكون
زيد في الدار في شيء من الازمنة والحاصل ان نقيض الشيء رفعه ورفع
العلم بان زيدا كان في الآن الفلاني في الدار يتصور من وجهين احدهما
ان يزول العلم بكون زيد في الدار في ذلك الآن الفلاني الذي كان
العلم اولا تعلق بكونه في الدار في ذلك الآن وثانيهما ان يعتقد
ان زيدا لم يكن في الدار في شيء من الازمنة والآنات ففي كلتا

الصورتين

الصورتين يلزم زوال العلم الاول ورفعه اما اذا اعتقد ان
زيدا كان في الآن الفلاني في الدار وفي آن آخر بعد ذلك
الآن او قبل ذلك الآن لم يكن في الدار لم يلزم التناقض ولم
يلزم رفع العلم بكون زيد في الدار في الآن الفلاني فيمكن اجتماع
العلمين اي العلم بكون زيد في الدار والعلم بانه لم يكن في الدار
بناء على تغاير الآنين فبقاء العلم الاول بحاله عند حصول
العلم الآخر لا يكون موجبا للجهل واعلم ان المحقق الدواني في
رسالة اثبات الواجب الجديدة قرر الدليل بوجه آخر غير
ما قرره الشيخ وحاصله انه اذا كان علم الواجب تعالى بالممكنات
وبمعلولاته عين ذاته تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات المتغيرة
لانها بهذا الوجه معلولة له تعالى فاذا تغير حال المعلوم مثل ان يعدم
منه شيء بعد ان كان او بعكس ذلك فاما ان يتغير علمه به ام لا
فان كان الثاني يلزم الجهل المركب لعدم مطابقته للواقع وان كان
الاول لزم التغير في ذاته تعالى لان العلم عين الذات وانت
تعلم ان هذا التقرير لا يكون جواب الشيخ جوابا لان مبنى جوابه
على كون الصفة زائدة على الذات ثم اجاب في تلك الرسالة
عن الدليل المذكور بهذا التقرير ولا بأس بان ننقل عبارته قال
فيها قلت انه تعالى يعلم التغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع
كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني

او الزمان الفلاني ويعدم في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في
ساير الحوادث فانه سبحانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته على
وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة
المتعاقبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الآن
او الزمان مثلا ان تعلم ان زيدا قائم الآن واذا قعد فلابد ان
يتغير وتعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا بالحال وكان
استمرار علمك بقيامه جهلا مركبا اما اذا فرضنا ان تعلم
زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام
وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يتعلق الآن والزمان
بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع
الاحوال فلا يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا
بالاحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير
مع انه ليس فيه كذب واخرى بان نفرض احدا منا اطلع
على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب
المودية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة المترتبة
بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا فهذا مما لا يشتبه على ذي
فطنة انتهى وانت تعلم ان قوله وانما يلزم التغير معناه وانما
يلزم التجدد والحدوث لشهادة قوله لو كان علمه بسبب حضوره
في الآن او الزمان وبالجملة ان العلم بالمتغيرات انما يلزم ان

يكون

يكون متغيرا وحادثا اذا كان ذلك العلم علما انفعاليا مثلا اذا علم الآن ان
زيدا في الدار الآن فاذا خرج منها في آن آخر بعده مثلا يزول
العلم الاول بمعنى انه لم يستمر ويحصل العلم الآخر وهو العلم بالخروج
فيلزم التغير من صفة الى صفة فيلزم التغير والتجدد في العلم اما اذا
كان فعليا فلا يلزم فيجوز ان يكون العلم ازليا وغير متغير ويكون
المعلوم متغيرا حادثا فالمتصف بالتغير والحادث انما هو المعلوم
لا العلم وقد عرفت فيما سبق ان علمه تعالى ليس انفعاليا مستفادا
من المعلومات بل يكون فعليا متقدما عليها وذلك العلم الفعلي
هو ذاته تعالى يعني ان الامر الذي يترتب على الصور العلمية الفعلية يترتب
على ذاته تعالى بذاته فيكون علمه تعالى بالممكنات والمعلولات علما فعليا
بسيطا قائما بالذات على ما فصلناه سابقا فلا تغير ولا تجدد
في علمه تعالى اصلا بل التجدد والتغير انما هو في المعلوم قوله ولا يكون
الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور يعني ان الجواب الذي ذكره الشارح
لا يكون مطابقا للدليل بل لا يكون الجواب الذي ذكره صحيحا بحسب الظاهر
لان الشارح قال في الجواب والجواب منع لزوم التغير وظاهر هذا انه سلم
الزوال ومنع التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين في استدلاله وجعل
كل واحد من الاحتمالين مستلزما للفساد وظاهره انه بعد تسليم الزوال
يلزم التغير والمنع مكابرة وانما قلنا وظاهره لانه يمكن توجيه كلام الشارح
بحيث يصير آيلا الى ما ذكره المحشي لانه يمكن ان يقال ان

مراد الشارح انه ان اراد المستدل انه يلزم زوال العلم الاول فلا نسلم
الزوال لان العلم صفة ذات اضافة والاضافة مخصوصة فالذات
تتغير وتزول هذه التعلقات والاضافات لا العلم فلم يلزم
التغير في العلم بل التغير في الاضافات وتغير الاضافات
ممكن فبناء على هذا التوجيه لا يحتاج الى تغيير تقرير الدليل ليصير
جواب الشارح مطابقا للدليل كما ذكره المحشي بقوله وتقرير الدليل
على وجه اه لانه يمكن توجيه عبارة الشارح على وجه يكون مطابقا
للدليل الذي يحتاج الى تغيير وهو ان قول الشارح فعلى الاول تغير نفس العلم
منظور فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا يجوز التغير فيه والا
يلزم ان يكون علم الواجب جل شأنه كعلمنا وايضا تسليم التغير
في العلم هو بعينه تسليم المفسدة التي ذكرها المستدل لانه جعل
التغير في الدليل مفسدة وايضا قول الشارح وعلى التقديرين لا يلزم
تغير في صفة موجودة اه منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة
يلزم التغير في صفة العلم على ما سلمه بقوله فعلى الاول تغير نفس العلم
فان قلت يجوز ان يكون مراد الشارح انه اذا كان العلم
اضافة لا يتغير ايضا لانه يجوز ان يكون الاضافة المخصوصة بحالها
والتغير انما هو في الاضافات العارضة لها قلت فحينئذ يرجع
هذا الى كون العلم صفة ذات اضافة كما لا يخفى قوله ويمكن حمل
عبارة الشارح اي عبارة الشارح في تقرير الدليل لا في تقرير جواب

الدليل

الدليل وفيه ان حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بعيد غاية البعد
كما لا يخفى على الناظر في عبارته قوله ان العلم عندنا نفس المعلوم
واعلم ان العلم الذي نفس المعلوم انما هو العلم التفصيلي لا العلم
الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على التقدير كون
المراد من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم التفصيلي لا العلم
الاجمالي اما لو اريد من العلم الاجمالي فلا يكفي هذا مطابقا بل
الجواب حينئذ ان يقال العلم الاجمالي امر واحد بسيط على ذاته
تعالى ويعلم الواجب جل شأنه بهذا العلم الواحد جميع الاشياء فبهذا
العلم يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن المعين ولا يزول
هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن بل كما انه
يعلم كونه في الدار في ذلك الزمان او الآن كذلك يعلم خروجه عنها
بعد ذلك الزمان او الآن فالعلم الاجمالي واحد لا تكثر فيه اصلا
وانما التكثر هو المعلومات والاضافة العارضة للعلم الاجمالي
بالقياس الى كل معلوم معلوم وتغاير المعلومات بالذات لا يستلزم
تغاير العلم الذي هو عين ذات الواجب بالذات بل العلم الاجمالي
الذي هو عين ذات الواجب تعالى اذا قيس الى معلوم يكون مغايرا
بالقياس الى معلوم اخر تغايرا بالاعتبار والاضافة لا التغاير بالذات
فالمتغير والمتكثر هو اضافة العلم الاجمالي الى المعلومات ونفس المعلومات
لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات والى هذا اشار المص بقوله

وتغير الاضافات ممكن **قوله** هو لازم للعلم يعني ان الحضور لازم
للعلم لما كان عين المعلوم كان العلم حقيقة هو الامر الحاضر
والحضور لازم للحضور للحاضر فالحضور لازم للعلم وقد عرفت ان
مبنى هذا الكلام على حمل العلم على العلم التفصيلي **قوله** عقلا زمانيا محضا
واعلم ان هذا القول صريح في نفي العلم الزماني المتجدد المتغير
لانفي العلم مطلقا لانه قيد العلم المنفي بالزماني المحض حيث قال عقلا
زمانيا محضا وقوله على نحو اخر صريح الصحيح في ان الواجب تعالى لم يعلم
بالمتغيرات لكنه لا يوجب بكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا لانه
لم ينحصر العلم بالمتغيرات بكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا
بل يتصور ان يكون العلم بالمتغيرات بوجه لا يكون متغيرا متجددا
زمانيا وبالجملة كلام الشيخ يابى كل الاباء عن حمله على نفي العلم
بالمتغيرات رأسا وكون المعلوم من المتغيرات انما هو الطبيعة الكلية
واسناد المتغيرة المشتملة على الطبيعة لا يكون معلوما بالذات بل المعلوم
بالذات هو الطبيعة وكان من حمل كلام الشيخ على هذا قصر نظره
في قوله اما العقل فكل شيء على نحو كلي واغتره لفظ الكلي ولم
ينظر الى ما وقع بعد تلك العبارة بلا فاصلة وهي قوله ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض والى ما وقع قبل تلك العبارة الخ وظني ان من نظر
في العبارات المنقولة عن الشيخ نظرا غير مخلوط بالعناد والتعصب

يجزم

يجزم بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما تحقق لك انا نعلم ان العلم بالاشخاص
الجسمانية من حيث انها اشخاص معينة بصور مقدارية واوضاع اصلها
حسب الاحساس بالة متجزئة وذلك العلم هو العلم الاحساسي الذي
لا يكون الا انفعاليا مستفادا من وجود المعلوم ويعبر عن ذلك العلم
بالعلم الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الجزئي وثانيهما حصر به
الاحاطة بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى التشخص
الجسمانية وهذا العلم يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي
على الوجه الكلي اما لانه كتعقل الطبائع الكلية في الثبات على حالة
واحدة او لان المراد من الوجه الكلي هو ان الواجب تعالى بحسب تعلم
المحسوسات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما ذكره في التعليقات بقوله يتعقل
الاول تعالى عقلا مبسوطا لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلها جاعلها
وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليها وجزئيها الى اقصى الوجود
معا لا انه تعالى يعلم هذا وذاك وينتقل في المعقولات فانه تعالى يعقلها كلها معا على
الترتيب السببي والمسببي انتهى فلا يتصور في علم الواجب تعالى تنقل من
معلوم الى معلوم كما هو شأن الممكن وكما ان القسم الاول لا يكون الا
انفعاليا كذلك القسم الثاني لا يكون الا فعليا فالمعلوم في القسم الثاني
مترتب على العلم وفي القسم الاول بالعكس ولاجل ذلك لا يكون القسم الثاني
متغيرا بتغير المعلوم ولا يتجدد بتجدد المعلوم اصلا فالمتغير والمتجدد

والزماني انما هو للمعلوم دون العلم وهذا هو العلم التام الذي تابع العلوم
والكلها والعلم التام بالعلة التامة انما يوجب العلم التام بالمعلول
لانه يوجب الاحساس بالمعلول بل الاحساس قد يكون مستحيلا كما بالنظر
الى الواجب تعالى لان الاحساس لا يكون الا بالقوى الهيولانية كالحواس
الجسمانية وهو نقص على الواجب تعالى يجب تنزيهه تعالى عنه وهذان
العلمان اللذان ذكرناهما من العلم وان كانا نحوين من العلم لكن
المعلوم بهذين العلمين ليس الا امرا واحدا بعينه فالاختلاف
الجسمانية التي نعلمها علما احساسيا جزئيا يعلمها الواجب تعالى
علما تعقليا من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم الاحساسي
يكون متغيرا ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم التعقلي
كما مر اذا عرفت هذا فاعرف ان قول الشيخ ان واجب الوجود
يعقل كل شيء على نحو كلي ليس مراده الا ان الجزئيات المتغيرة يعلمها
الواجب تعالى علما تعقليا فعليا ويعلم جميعها على الكمال وفي كل
وقت كل معلوم لا معلوما بل يعلم جميعها علما تاما محيطا بالكل معا
وقد عرفت ان هذا العلم يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني
وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي وينادي على ذلك ما على الصفحة قولي
ومع هذا فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ونعم ما قال الشيخ وهذا من العجائب التي يحوج
تصورها الى لطف قريحة فالذين شنعوا على الشيخ وغيره من الحكماء

في هذا الموضع فليس تشنيعهم الا لقلة التدبر وضعف التحصيل في فهم
كلام الاكابر فلا يلومن الا نفسه وجميع ما ذكرنا مشروح مستفاد
من كلام الشيخ مما ذكره في كتاب التعليقات بقوله الاول يعرف
الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه
ولوازمه الموجودة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته
اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال
ذرة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه فلا نطول بنقله قوله قوله
الا بالصور الكلية هذا الاشتباه ناش من عدم فهم كلام الشيخ ووقوف في
ما هو الحق قوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح لا نزاع لاحد في قوله
ان نفي هذا الانكشاف كفر صريح في الشريعة بل كفر في دين العقل
وشريعة البرهان ايضا وقد عرفت ان كلام الشيخ لنفي ارادة مما
توهموا من كلامه وما رموه به والتكفير لا يتوجه الا على ما توهموا
من كلامه لا على ما هو معنى كلامه كما عرفت فكان الشيخ لو كان
عالما بانه يظهر بعده مثل السعد واولئك الاكابر المشنعين
لغير اسلوب تصنيفه بحيث لم يبق مجال توهم لاحد من ادنى المتعلمين و
قوله حكم الغزالي وغيره بكفر القائل قال الغزالي في التهافت
على ما نقل الفاضل الرومي عنه انه يلزم على الحكماء بناء على القول
بعدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية والتغير ان
زيدا مثلا لو اطاع الله تعالى او عصاه لم يكن الله تعالى عالما

بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله
حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف افعاله واحواله
بل لا يعرف كفره واسلامه بل انما يعرف كفر انسان واسلامه مطلقا
كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعرف محمدا وانه
لا يعلم انه ارسله بعينه بالنبوة وانه عليه السلام تحدى بها
وكذلك في كل نبي معين وانه تعالى انما يعلم ان من الناس من يتحدى
بالنبوة وان صفة اولئك المتحدين كذا وكذا واما النبي بشخصه
فلا يعرفه باحواله وصفاته فيلزم منهم استيصال الشريعة بالكلية
انتهى وانت قد عرفت معنى كلام الشيخ وغيره من الحكماء في
ذلك المقام بحيث لا يحوم شيء من الخدشة حول المرام واما المفاسد
المذكوره فلا يتوجه الا على ما فهموه من كلامهم لا على ما يلزم من كلامهم
كله وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم واجاب
الفاضل الرومي عن اعتراض الغزالي بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات
الجسمانية عندهم كما نعلمها بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها
على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر
يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احوال كل شخص وافعاله
على وجه يتميز كل منها عن الآخر واوقاتها المعينة الا انه
لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم
ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في

المستقبل

المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته
وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واوقاتها بحيث يتميز كل منها
عن الآخر وهذا كاف في اجراء احكام الشريعة انتهى هذا الجواب
ليس موافقا للتحقيق بل التحقيق هو ما ذكرنا وايضا الزام ان الله
جل شأنه لا يعلم سيد الانبياء بشخصه بل يعلم بوجه كلي لا ينطبق
على غيره صح كفر صريح في الملة البيضا ولا كذلك في دين العقل
وشريعة البرهان ايضا لانه كما ان الطبايع الكلية معلولة له تعالى
الاشخاص الجسمانية بتشخصها معلولة له تعالى والعلم التام بالعلة
يوجب العلم التام بالمعلول كما وقع الاشارة اليه في الكتاب
الكريم الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد تقدم في الجواب
عن الاعتراض المذكوره على الحكماء بما محصله انا سلمنا ان ما نقل
عن الحكماء يقتضي ان لا يكون له تعالى علم ببعض الاشياء لكن لا يجوز
تكفيرهم بهذا لانهم مع هذا اعترفوا بانه تعالى عالم بالكليات
والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارضين
والسموات وما هو من ضروريات الدين ليس الا انه تعالى عالم
بجميع الاشياء قاطبة لا ان علمه تعالى على وجه كلي او جزئي ولهذا
لا يكفر من اعترف بعلمه تعالى من المتكلمين ويقول ان العلم قديم
والتعلق حادث او يقول ان علمه تعالى اضافة مستدعية لان
يكون لها طرفان ولا يمكن ان يوجد احد طرفيها في الازل من كان

[illegible]

قولهم هذا ملزوم ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بالحوادث قبل وجودها
لان العلم ما لم يتعلق بالشي لا يصير ذلك الشي معلوما وكذا اذا
كان العلم اضافة مستدعية لوجود طرفيها ولم يكن في الازل
احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في الازل فقولهم هذا يقتضي نفي
العلم ومع ذلك لم يكفرهم احد وهذا الجواب ليس على ما ينبغي لان
مبناه على امر فاسد وهو انه تعالى لا يعلم الاشخاص الجسمانية
المتغيرة عند الحكماء وقد عرفت ان هذا افتراء عليهم فهم منزهون
عن ذلك القول الشنيع قوله وقالوا الحاشية بتكفيرهم الخ قوله
القايل بهذا القول هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
الجديدة وفي شرح العقايد العضدية وصدر المدققين في تعليقاته
في ذلك في رسالة اثبات الواجب قوله ان مناط الكلية قوله
والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك واستدل على
ذلك بانه اذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في الجواب الا النوع
فليس بين الشخص والنوع تفاوت الا بنحو من الادراك
وفيه نظر لان السوال بما هو انما هو المطلوب منه تحصيل تمام الماهية
المشتركة لا الماهية المختصة ولهذا قد وضع مطلب اخر للهويات
الشخصية وهو مطلب من كما هو مذكور في الشفا والاشارات
فكما ان للنوع مطلب ما كذلك للشخص مطلب من ولو سلم ان القول
بان التفاوت بين الكلي والجزئي ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت
في المدرك

في المدرك من المغالطات علية الشيخ في منطق الشفا حيث
قال واما طبيعة النوع وحده فما لم يلحقه امر زايد عليه لا يجوز ان
يقع فيه كثرة ثم قال بعد ذلك القول بعدة قليلة ان قولنا الانسان
معناه انه حيوان ناطق وقولنا الانسان شخصي هو هذه الطبيعة
ماخوذة مع عرض يعرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها المادة
انتهى وقول الشيخ واما طبيعة النوع وحده الخ اشارة الى البرهان
على انه ليس بين الكلي والجزئي فرقا بحسب المعنى لان تكثر النوع بالاشخاص
انما يتصور بعد انضمام العوارض المشخصة اليه ولولا ذلك للنوع لا يلزم
ان يكون احد الشخصين عين الشخص الاخر مثلا اذا لم يكن
بين الانسان وبين زيد تفاوت الا بنحو من الادراك فيكون
الانسان وزيد معنى واحدا لا تفاوت بينهما الا بنحو الادراك وكذلك
وكذلك بين الانسان وعمرو ولم يكن تفاوت الا بنحو من الادراك
وكذلك بين الانسانين فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت بحسب المعنى
اصلا فيكون كل امر في زيد في عمرو واليه فليس بينهما تفاوت بحسب
معنى ما من المعاني وهذا يوجب رفع الاثنينية وهو ظاهر فلا بد من
انضمام العوارض الى النوع ليحصل تكثر الاشخاص فانكشف لك
ان القول بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت
في المدرك من الاقوال السفسطية ومن الاكاذيب الوهمانية قوله
قوله بطريق الاحساس انما قال هذا للاشارة الى انه لا يكون الجزئية

منحصرة في الادراك الاحساسي لانا ندرك الفيضان جزئيا ولم يكن
من طرق الحواس فليس ان كل ما ندركه جزئيا يكون من طرق الحواس
وليس ايضا ان كل ما ندركه جزئيا يكون الواجب تعالى يدركه كليا
بل كل ما ندركه جزئيا ويكون ذلك الادراك من طرق الحواس
يدركه الواجب جل شانه كليا قوله مع ما فيه المراد بما فيه هو ان قوله
هذا الاحتمال الثاني انما يكون معقولا ومتصورا اذا كان العلم حصوليا
لان في العلم الحصولي يكون ذو الصورة معلوما بالعرض والمعلوم
بالذات انما هو الصورة والعلم الحصولي لا يتصور بالنسبة الى الواجب
جل شانه لما مر سابقا قوله لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور قوله
لان الكلام في تصحيح جواز كون امر واحد بعينه معلوما لاحد
العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الاخر بالوجه الكلي فيجب ان يكون
امر واحد بعينه معلوما للعالمين وفي صورة العلم الحصولي يكون
المعلوم بالذات متعددا والمعلوم بالعرض واحدا فلم يكن المعلوم
بالذات بالقياس الى العالمين واحدا بل يكون المعلوم بالذات
لاحدهما غير المعلوم بالذات للاخر لان المعلوم بالذات لاحدهما
هو الصورة الجزئية وللاخر هو الصورة الكلية فلا دخل لهذا
الاحتمال في تصحيح التاويل المذكور قوله وهو قسمان في بادي قوله
النظر احدهما ان يكون الشخص المذكور معلوما بالعرض بالقياس
الى الواجب جل شانه ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره وثانيهما

ان

ان يكون معلوما بالذات بالقياس الى الواجب جل شانه ومعلوما
بالعرض بالقياس الى غيره وكل واحد منهما غلط اما الاول فلانه يستلزم
ان يكون الواجب جل شانه عالما بالعلم الحصولي بذلك الشخص المذكور
وقد عرفت بطلان العلم الحصولي بالقياس اليه تعالى واما الثاني فلانه
لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لانه اذا كان الشخص المذكور معلوما
بالذات بالقياس الى الواجب جل شانه ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره
لم يتحقق امر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس الى العالمين ويكون
بالقياس الى احدهما جزئيا وبالقياس الى الاخر كليا بل المعلوم بالذات لاحدهما
يكون غير المعلوم بالذات للاخر على ما عرفت سابقا فان قيل ان المعلوم
بالذات لاحدهما هو الصورة لكن الصورة مع ما حلت فيه حاضرة عنده
تعالى فيكون الصورة معلومة بالذات بالقياس الى العالمين قلت ليس
الكلام في الصورة بل الكلام في الجزئيات المتغيرة التي هي الاشخاص
التي يكون صاحبة للصورة وتلك الاشخاص المتغيرة ليست معلومة بالذات
بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس الى احدهما معلومة بالذات وبالقياس
الى الاخر معلومة بالعرض فلم يتحقق امر واحد يكون معلوما بالذات
بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما جزئيا وبالقياس
الى الاخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة لا في ذي الصورة وهي معلومة
بالذات بالقياس الى العالمين فنقول ان الصورة اذا كانت حاضرة
عند العالمين ويكون معلوما بالذات بالقياس الى العالمين فاذا كانت

جزئية بالقياس الى احدهما يكون جزئية بالقياس الى الآخر ايضا والمنع
مكابرة على ما ذكره المحشي بقوله ولا شبهة على هذا الاحتمال في
بقي شيء وهو انه يتوجه ما اورد عليه انه يجوز ان يكون المعلوم
بالذات للواجب جل ذكره غير مانع من فرض الشركة مع
كونها مانعة بالنسبة الينا اذ حضوره بالنسبة الينا بلا خلية
الاحساس التخيلي الموجب للمنع وكون هذا مكابرة غير مسموع
وبه ظهر امكان اختيار الشق الثاني لان كل ما هو معلوم بالذات
لنا بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بواسطة الاحساس معلوم له تعالى
بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع عن فرض الشركة فيها على ان
الاحساس نقص في حقه جل ذكره وقد عرفناك ان ما هو الحق في فساد
القول بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت
في المدرك قوله ان كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود
بالذات لزم التغير في علمه تعالى هذا انما يلزم لو كان مناط
علم الواجب جل ذكره هو وجودات المتغيرات وقد عرفت
فيما سبق ان مناط علم الواجب ليس هو وجودات الاشياء
بل مناط علمه تعالى بالاشياء وهو علمه تعالى بذاته وحضور ذاته
تعالى عند ذاته تعالى فليس علم الواجب تعالى متغيرا متبدلا بل
المتغير والمتبدل انما هو المعلوم نعم لو كان علم الواجب تعالى
هو الوجودات الخارجية للمتغيرات لزم التغير في علم
الواجب تعالى ولزم ايضا ان يكون علم الواجب ممكنا

لا واجبا

لا واجبا ولزم ايضا ان يكون علم الواجب جل ذكره زائدا على ذاته
والحال ان الصفات الكمالية له تعالى لزم ان يكون عينا له تعالى بالتميز
اي لعينية الصفات الكمالية قوله اي العلم المتقدم على الايجاد
آه قد عرف بالبرهان فيما سبق ان علم الواجب جل ذكره بما
عدا ذاته تعالى ليس الا علما فعليا متقدما على وجود المعلوم وليس للواجب
تعالى علم انفعالي اصلا وجميع معلولاته تعالى معلومة بالذات بالعلم المتقدم
على وجودها لانك قد عرفت ان مناط علمه تعالى بالاشياء ليس وجودات
الاشياء بل وجودات الاسماء لغوي مناطية الانكشاف على ما مر
غير مرة فالقول بان الاشياء اذا كانت معلومة بالعلم المتقدم
على الايجاد يكون معلومة بالعرض يشعر بان الاسماء انما تكون معلومة بالذات
حين الوجود لا قبل الوجود فيكون مناط الانكشاف بالذات هو
وجودات الاشياء وهذا خطأ فاحش قوله لزم ان لا يعرف بعض شيء
باعتبار الحصول العيني هذا انما يلزم لو كان وجودات الاشياء
مناط الانكشاف قوله يتعلق به تكفيرهم تعلق التكفير انما هو
بما تعلق وهمهم به من كلامهم لا بما هو معنى كلامهم والمقصود من كلامهم
معنى كلامهم فمن تبصر فكن من الكافرين قوله وايضا ذلك ينافي
قولهم آه هذه المنافاة انما يلزم لو كان الحكماء نفوا علمه تعالى بشيء
من معلولاته ولقد عرفت انهم لم ينفوا علمه تعالى بالاشياء الزمانية
المتغيرة بل نفوا العلم الاحساسي عنه تعالى بناء على انه نقص وتحققوا

له تعالى علما بالاشياء الزمانية المتغيرة علما تاما كما هو لاتم العلوم والكمالا
وقد علمت ايضا ان العلم بالمعلول لا الاحساس بالمعلول فالمنتفى عندهم
هو الاحساس لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة اصلا قوله الا
والعلم الذي هو مع الايجادات الذي هو مع الاتحادات ليس الا العلوم
وعلم الواجب جل شانه مقدم على الايجادات والوجودات قوله
بل الحاضر كلمة بل للاضراب يعني ان العلم ليس عبارة عن الحضور بل
العلم التفصيلي عبارة عن الحاضر بذاته والحضور لازم له فالحضور
لازم للعلم التفصيلي الذي هو الحاضر بذاته عنده تعالى وهذا مبني
على ان علم الواجب هو الموجودات الخارجية وقد عرفت فساد
ذلك قوله بالعلم المغاير لذات العلة ليس للواجب جل شانه علم
مغاير لذاته تعالى بل علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغاير ذاته ليس الا عين ذاته
تعالى على ما مر سابقا وكلام المحشي مبني على ما توهمه من ان للواجب
جل شانه علما مغايرا لذاته تعالى وهو العلم التفصيلي الذي هو
عين الموجودات الخارجية وهذا العلم مغاير لذات العلة
وهذا العلم المغاير لا يجوز ان يتقدم على الموجودات الخارجية
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء على ان هذا القسم من العلم
عين الموجودات الخارجية وقد عرفت فساد ذلك مرارا
قوله العلم الذي هو الحضور المتجدد وليس للحضور المتجدد
علما للواجب جل شانه بل الحضور المتجدد انما هو المعلوم حقيقة فالمتجدد
هو المعلوم

هو المعلوم لا العلم قوله هو الحضور الزماني ليس الحضور الزماني علما
بل هو معلوم حقيقة وليس للواجب جل شانه علم اصلا زماني
متغير ولا آخر غير زماني على ما مر غير مرة قوله ما هو مصطلح
الفلاسفة قد عرفناك معنى التعقل فتذكر قوله وما يقارنه كلمة ما
عبارة عن المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم المجرد قسمان
قسم يكون مجردا عما سواه اي يكون مجردا بالكلية كالعقل وقسم يكون
مقارنا للغير لكن مقارنته للغير غير موجبة للمادة ذاتا كالنفس
الناطقة لانها كانت مقارنة للمادة ومع ذلك يكون مجردة
وقوله ليس فيه مبناه انه ليس الكلام في المعقول الذي هو مصطلح
الفلاسفة وقوله ادراكها اي ادراك المحسوسات والمتخيلات
وقوله لم يثبتوا ذلك اي ان الحكماء لم يثبتوا ادراك الواجب
جل شانه باعتبار الحضور العيني للموجودات المتغيرات لان ذلك
الادراك يوجب التغير والحكماء يتحاشون عنه هذا محصل كلام
وقد عرفت وجه فساده مرارا قوله نفاه الفلاسفة قد عرفت
انه لم ينفه الفلاسفة قوله لكونه مستلزما للتغير انما يستلزم التغير لو كانت
وجودات المتغيرات مناط العلم وقد عرفت انه ليس الا
كك قوله كما يعلم من السابق فيما نقل عن صاحب الشفاء تأمل
في كلام الشفاء يظهر له نقيض ما ادعاه المحشي على ما بيناه سابقا
قوله وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود لا

اعلم ان الشيخ قال قبل ذلك القول فيها اشارة الى الاشياء الجزئية قد
تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ
نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه
بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما
تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي
يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان
كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا
وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له
على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع
حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون
ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي انتهى كلامه والغرض من هذه
الاشارة الى ان العلم بالجزئي المتغير يتصور ان يكون بالاعتبار
الثاني قسمين احدهما العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا وذلك
اذا عقل الكلي بالوجه الجزئي لا بالوجه الجزئي مثل ان يعقل المنجم
تلك الاسباب والحوادث بوجه كلي منحصر في فرد لا يجوز
ان يكون بدل كل من تلك الاسباب والحوادث شخص آخر مثله
فلا يعقل الا بوجه كلي منحصر في الفرد وذلك العلم يكون ثابتا
الدهر كله ولا تغير اصلا وثانيهما العلم بالجزئي بالوجه الجزئي

وهذا

وهذا لا يحصل الا بالآلات الجسدية وبهذا بعد ما يحكم المنجم بان الحادث
الكذائي يكون في وقت الكذائي يحصل له علم آخر انفعالي حادث
جزئي يتغير بتغير المعلوم ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ بقوله واحاطة العقل
بها وقوله وتعقلها كما تعقل الكليات ووجه التأييد هو ان ما بين
العبارتين ظاهر لما هو بيان حال العقل والنفس في ادراك
الجزئيات المتغيرة لا بيان ان الواجب جل شأنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
الا بالوجه الكلي دون الجزئي وفائدة بيان ان العقل والنفس يعلم الجزئيات
المتغيرة هي ان يشير الى انه كما ان العقل له علم غير متغير بالجزئيات
لا الجزئيات المتغيرة كذلك يكون علم الواجب جل شأنه بالجزئيات المتغيرة
من حيث انها جزئيات كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة بوجه كلي
من حيث عدم التغير لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة
بوجه جزئي الا بالآلات الجسمانية بخلاف الواجب جل شأنه فانه يعلم
الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لكن لا بالآلات
الجسمانية بل من جهة الاحاطة بجميع الاسباب على ما عرفت سابقا
وقول الشيخ ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع ليس
معناه ان الواجب جل شأنه ليس له احاطة بانه وقع او لم يقع
حتى يلزم الكفر العقلي والشرعي معا على ما مر سابقا بل المراد من العاقل
الاول هو العاقل الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه جزئي
وذلك العاقل هو العقل الاول او النفس فالعاقل الاول من

عبارة الشرح عبارة عن العقل او النفس المدرك للجزئيات المتغيرة بوجه كلي دون جزئي لا انه عبارة عن الواجب جل سلطانه او نقول الاسم من الواجب جل ذكره والعقل والنفس حتى يتوجه التكفير فانكشف لديك بما ذكرنا ان التكفير لا يتوجه الا على ما الذي فهموا من كلامه الا على ما هو معنى كلامه فنقتصر ونعد ما او فيهما مقصود الشيخ فلنرجع الى الشرح بعض الفاظه فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث طبايع مجردة عن المخصصات والمشخصات وقيد بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني وقوله منسوب الى مبدإ نوعه في شخصه معناه منسوب الى مبدإ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة او مع غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث طبايع الضروريه كما ان الاشياء الجزئية تعقل من حيث انها طبايع كذلك باسبابها ايضا تعقل من حيث انها طبايع كلية كل طبيعة منحصرة في فرد وقوله يتخصص به معناه يتخصص بتلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدإ وانما نسبها الى مبدإ ذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علته الا من حيث هو كذلك كذا ذكره المصنف في شرح هذا واورد عليه صاحب

المحاكات

المحاكات بقوله واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع فمن الجايز استنادها الى الطبايع فمعلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم من العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه انتهى والشيخ بعد ما ذكر ما نقلناه عنه انفا قال ما فيها فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى كلامه ومقصوده ان الواجب جل شانه لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى الجزئيات المتغيرة بشخصيتها يكون كل واحد من الجزئيات المتغيرة معلوما له بالوجه الجزئي على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر لان العلم الذي يكون زمانيا انما يكون علما انفعاليا على ما علمت كونه سابقا وعلم الواجب جل شانه لا يكون الا فعليا فالزمان مع ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له تعالى فعلم الواجب جل شانه منزه عن ان يكون زمانيا وليس في علمه تعالى كان وكاين ويكون بل علمه تعالى بالاشياء البعد

يكونها كعلمه تعالى قبل تكونها ولا بعد حصولها وكون وكائن الان في
علوم الممكنات وبالجملة ادراك الجزئيات المتغيرة بالوجه
الجزئي يتصور من وجهين احدهما من طرف الحواس كما بالنظر
الينا وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة
المنتهية الى تلك الجزئيات والواجب جل ذكره محيط بالكل
لان الكل معلول له تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي
من جهة الاحاطة بجميع الاسباب وهذا القسم من العلم يكون
اتم العلوم واكملها ويكون متعاليا عن الزمان والدهر
وليس مقصوده انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي
الذي لا يتغير ولا يعلمها بالوجه الجزئي المتغير والا يلزم التغير في علمه تعالى على ما يتوهم
من كلام الشيخ واعلم ان المصنف رحمه الله شرح كلام الشيخ هذا في شرح الاشارات
بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه ولا بأس ان ننقل
عبارته قال بعد نقل هذا الكلام عن الشيخ هذا الحكم كالنتيجة لما قبله
وهو انما يحصل من انضاف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير
على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس
بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم بوجه ما مناقض للقول بان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد ذكر دفعا لذلك
الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي الذي

لا يتغير

لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه
سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العام باحكام
يقتضيها امر اخر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان الحكم باحاطة الواجب بالكل
وان كان كليا وان كان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب
ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما
به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء
من يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوجد بيان
هذا المطلب من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة
واما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمكن
ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الكلي الاول ويجب ان يدركها
على الوجه الكلي انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان [illegible] اورده علم
لقوله واعلم ان هذه السياقة [illegible] فالصواب انما يتوجه على تفهمه

و شرحه بما لا مزيد عليه ما هو معظم الشبه كما اوضحناه وايضا قوله وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات
الجسمانية ثم لان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
انما يكون بالالات الجسمانية بالقياس الينا لا بالنظر الى الواجب جل شأنه
على ما مر وايضا ما ذكره يقول فالصواب ان يضم الى الا يشعر
التكفير ولا الاعتراض الذي اورده ايضا اما الاول فلانه لو لم
يكن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة الا بالالات
الجسمانية والالات الجسمانية مستحيلة بالنظر الى جنابه جل شأنه فيلزم نفي
العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بالقياس الى جنابه
جل شأنه وهو كفر صريح وقول قبيح واما الثاني فلان الجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة معلولة له تعالى والمفروض ان
العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون منحصرا في
كونه من جهة الاحساس والاحساس مستحيل بالنظر الى جنابه جل
شأنه فيلزم ان لا يكون القول بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
كليا فلا يتمشى حج احاطة علم الواجب جل شأنه بجميع الاشياء
قوله وهذا القول كفر صريح قد علمت ما فيه قوله وما نظيره
كالقول بقدم العالم قوله وان اريد باثبات ادراكها معطوف
على قوله وان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات
والضمير المجرور في ادراكها راجع الى المحسوسات والمتخيلات وكذا في

قوله

قوله صورتيهما قوله ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول
وهو انهم لم يثبتوا ادراك قد عرفت مما ذكرنا ان الحكماء لم
ينفوا عن الواجب جل شأنه الا الاحساس والادراك الذي
يكون بالالات الجسمانية لا العلم بالمحسوسات والمتخيلات فانهما من حيث
انهما محسوسات ومتخيلات معلومتان له تعالى لكن لا بالالات الجسمانية
بل العلم بالمحسوسات والمتخيلات سواء اخذناها باعتبار الوجود العيني
او باعتبار الوجود الظلي لكونهما معلومتين له تعالى علما تاما كاملا متعاليا
عن الزمان والدهر على ما علمناك غير مرة وكيف لا وجميع
الموجودات العينية والظلية معلولات له تعالى ومخلوقات له الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فظهر لديك مما ذكرنا انه يمكن اختيار
كل واحد من شقي الترديد فتبصر قوله لا دخل له الا ان الكلام في
الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة ولا نزاع لاحد في ان
الجزئيات المتغيرة يمكن تعقلها بوجه كلي وليس التكفير الا
باعتبار المتصورات الزمانية المتغيرة من حيث المتصورات بالمتغيرة
والحكماء لم يثبتوا بهذا الاعتبار علما هذا خيال المحشي وقد عرفته
مرارا قوله في الحواشي السابقة وعليم ان البيان الوافي
بدفع هذا الوهم اوضحناه سابقا وما ذكره المحشي في الحواشي
السابقة وان كان وافيا ايضا لكن لم يفصل حق التفصيل
قوله العلم التام المراد بالعلم التام هو العلم بكنه جميع حيثيات

العلة قوله احدى المقدمات المذكورة هي اربع مقدمات
الاولى ان الواجب جل ذكره لا يعلم الجزئيات المتغيرة على
الوجه الجزئي والثانية ان كل موجود فهو في سلسلة الحاجة
يستند الى الباري تعالى والثالثة ان العلم التام بالعلة التامة
يستلزم العلم بمعلولها والرابعة ان علم الباري تعالى بذاته
اتم العلوم قوله ثم ذكر تحقيقا هذا الجواب ان كان تحقيقا لكلام
الفلاسفة فلا وجه حينئذ للتكفير الذي ذكره المحشي وان
كان تحقيقا في نفسه فلا يضر المحشي وكان المحشي جعله تحقيقا لكلام
لكن قول المص ان الحكماء الظاهرين يشعر بان الحكماء المحققين
لم يقولوا به فيكون كلام المص تحقيقا لمذهبهم فحينئذ لا وجه
لاعتراض المص على الشيخ فيما قال في الاشارات ولا وجه
لتكفيرهم ايضا وقد عرفت فيما مضى بيان مقصود الحكماء
وتحقيق مقالتهم قوله والحكيم اي الحكيم ذلك المدرك الغير
المتعلق بزمان او مكان حكما جديدا بوجود شيء او بعدم
بل يكون حكما ازليا ثابتا غير متغير ولا متجدد سواء كان بوجود
شيء او بعدمه قوله المدرك الاول المراد بالمدرك الاول
هو المدرك الذي يكون متعلقا بزمان او مكان ويدرك
بالالات الجسمانية قوله بينهما الضمير المجرور راجع الى الشخص
وما عداه قوله اشارة اي اشارة الشيخ قوله ولا يتكلم ذلك

اي

اي عدم القول بانه تعالى ذاتي او لا يمس لا يقدح في تنزيهه
تعالى بل يؤكده والحاصل ان النقص بالنظر الى جنابه جل شانه
عدم العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة
لا عدم الاحساس بها من حيث هي كذلك لان العلم الاحساسي
لا يتصور الا بالقياس الى الماديات فالواجب جل ذكره يعلم
الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة علما تاما متعاليا
عن الزمان والدهر وليس التغير في علمه تعالى بل التغير في المعلوم
حسبما على ما عرفت مرارا قوله ولا يتكلم على شيء اي لا يحكم بالحكم
المتجدد قوله من وقع هو على الشخص قوله في حد ذاته صحيح كان
هذا اشارة الى ان كلام المص في شرح الرسالة صحيح
في نفسه لا انه صحيح في توجيه كلام الفلاسفة وقد عرفت ان
مبنى كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المص في شرح الرسالة
منطبقة اذ غير منطبقة الحركة موجودة في الزمان على سبيل الانطباق
لان الزمان مقدار الحركة القطعية فالحركة والزمان منطبقان
وغير الحركة القطعية من الاشياء الزمانية موجودة في الزمان
لكن لا على سبيل الانطباق لان الزمان امر غير قار الذات فالذي
ينطبق عليه يجب ان يكون ايضا غير قار الذات وليس من الاشياء
الزمانية غير قار الذات سوى الحركة فلا يكون الموجود في الزمان
على سبيل الانطباق سوى الحركة واعلم ان الحكماء صرحوا بان

نسبته للمتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت الى المتغير الدهر
ونسبة الثابت الى الثابت السرمد عند القائلين بسرمدية المبدعات
وازليتها وعند القائلين بحدوثها الدهري وعدم ازليتها الدهرية في
كلامهم تخصيصات بان الشيء ما لم يكن فيه نحو من التغير لا يتصور له ربط
بالزمان فلا جسم بما هو موجود ليس له ربط بالزمان بل انما يتصور
له ربط بالزمان باعتبار الحركة او السكون الذي هو عدم الحركة عما من
شانه الحركة ولهذا لا يتصور بالنسبة الى المجردات حركة ولا سكون
او باعتبار تغير حال من حالات الجسم وبالجملة ما لم يقع التغير في الشيء
لم يكن له ربط بالزمان والثابتات الصرفة لما لم يتصور وقوعها
في المتغير فلا يتصور لها ربط بالزمان ولهذا قال الحكماء ان
العقول فوق الزمان والمكان وكيف لا والعقول فوق
الفلك والزمان من خواص الحركة والحركة من خواص الفلك فيكون
الزمان من خواص العقول بمراتب ولهذا يكون العقول فوق
الزمان ومتعالية عنه وبالجملة كلام المعترض خارج عن قانون
الحكمة قوله والا لم يكن الاجسام في زمان وعلم ان الاجسام
اذا اخذت من حيث انها اجسام مع قطع النظر عن وقوعها
في الحركة والسكون ووقوعها في التغير ليست في الزمان بل هي
من قبيل الذاتيات الثابتات قوله لفقدانه اي لفقدان
الحادث اليومي في الزمان الماضي لا الفقدان الماضي في الزمان

الماضي

الماضي قوله لفقدانه اي لفقدان الغد قوله من هذا القبيل
اي من قبيل نسبة الفلك الى الزمان يعني ان اختلاف نسبة الفلك
الى الزمان باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار اختلاف الفلك
لان الفلك قديم عند الخصم وايضا قد عرفت ان الاجسام اذا
اخذت باعتبار انها اجسام من دون اعتبار وقوعها في
الحركة والسكون يكون من قبيل الثابتات فلا يكون في الزمان
فلذلك نسبة الواجب الى الزمان قوله فانه الضمير راجع
الى المجرد المذكور قوله لا لفقدانه الضمير المجرور راجع الى
المجرد المذكور قوله فيه الضمير المجرور راجع الى الماضي
نسبته الى اجزاء الزمان الضمير المجرور راجع الى المجرد المذكور
قوله فعلم ذلك كانه اشارة الى ان التغير والتجدد باعتبار
الاضافات انما يحصل بهذا التغير والتجدد في الزمانيات
لا بالقياس الى الواجب جل شانه ايضا على ما قال العلامة الشيرازي
في شرح حكمة الاشراق ومما يجب ان يعلم ايضا ان ليس
يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هي مبدئية تصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما وللسلوب فيه كذلك بل له سلب
واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته
سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما تدخل تحت سلب الجمادية

عن الانسان كسلب الحجرية والمدرية عنه وان كان السلوب
تتكثر على كل حال ثم قال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا
الكتاب ولم اجده في كلام غيره واعلم ان الغرض من هذا
الكلام هو ان السلوب المحمولة قد يكون باعتبار حيثيات محصلة
موجودة في ذات المسلوب عنه كسلب الجمادية عن الانسان
فانه باعتبار حيثية النمو في الانسان وسلب الشجرية عنه
فانه باعتبار الحيثية الحيوانية الحساسية فيه وسلب الفرسية
عنه فانه باعتبار حيثية الناطقية فيه فمثل هذه السلوب توجب
التكثر في ذات المسلوب عنه وقد يكون السلوب المحمولة غير
موجبة للتكثر في ذات المسلوب عنه كسلب الامكان عن
الواجب جل شانه فان هذه السلب تترتب عليه السلوب المحمولة
من غير تكثر في ذات المسلوب عنه فانه يترتب على هذا السلب
انه ليس بجسم ولا عرض بل ليس بجوهر ولا عرض وغير منقسم وغير ذلك
فالسلوب والاضافات في حقه تعالى من قبيل السلوب والاضافات
التي لا توجب التكثر ولا توجب التغير في ذاته تعالى فالاخير
على رأي الاولى النفي قوله بان يكون محتاجة اليها فالصواب محتاجا
اليها يعني ان الواجب جل ذكره يعلم الجزئيات المتغيرة من
حيث انها متغيرة بدون الاحتياج الى الآلات الجسمانية كما بالقياس
الينا فلا يكون للآلات الجسمانية محتاجا اليها في ادراك الجزئيات

المتغيرة

المتغيرة من حيث انها متغيرة بالنظر الى جنابه جل شانه قوله يعني ان محصول
المتكلم هذا التفسير لقوله في المحال يعني ان المحال هذا المعنى لا المتصور بالقياس
الى جنابه جل شانه قوله الاخص بالمقصود اذ لا يلزم من عدم التفرقة من هذا
الوجه عدم التفرقة مطلقا لانه لا يحكم بالحكم المتجدد ولا يتصور
بالقياس الى الواجب جل ذكره ماض ومستقبل ولا يتصور
القرب والبعد بالنسبة اليه تعالى وجميع ذلك متصور
بالقياس الينا قوله فيما صنفه لحصول هذا المحقق الى والعجب ان
المصنف قدس سره مع توغله في توجيه كلام الفلاسفة وتقليله
في نصرتهم واحتمال كلامهم محملا صحيحا على ما ذكره في شرح
الرسالة اعترض على الشيخ في الاشارات على ما ذكرنا مع
دفعه واحتمال ان الكلام الشيخ يكون قابلا للتوجيه الذي
ذكره في شرح الرسالة قوله سيما المتاخرين كالشيخ وغيره
قوله بحث من وجهين الاول ان الظاهر المتبادر من
كلام الفلاسفة سيما المتاخرين ان الكلي بالمعنى المصطلح
والثاني ان الحكماء لم يثبتوا العلم بالمحسوسات الزمانية والجسمانية
الجسمانية بناء على استلزام التغير في العلم كما صرحوا وكيف
يصح هذا التوجيه من جانبهم هذا توضيح كلامه ودفعه قد عرفت فساد
هذا بغير مرة قوله ومن المتاخرين المراد به صاحب المحاكمات
قوله ولا يخفى ما فيه كان المراد بما فيه هو ان المصنف قدس سره

لما قال في توجيه كلام الفلاسفة ان المراد من قولهم انه تعالى يعلم
الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه
المحيط بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء
منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان
المكلف فيحسن ان يكون توجيه الشارح لكلام المص قدس سره بهذا
الوجه الذي ذكره المص لا بوجه اخر كما ذكره الشارح من ان معنى
قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم
الجزئيات مثل العلم بالكليات من حيث عدم التغير فيه
انما ذكره الشارح بقوله وقال الحكماء آه ليس هو ذكره لتوجيه كلام
المص بل شرح اولا كلام المص ثم نقل كلام الحكماء المناسب
المقام وبعد نقله قال قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله
ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا كما توهمه بعضهم اه والمراد
ببعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات لان وجه كلام الحكيم
بما نقله الشارح عنه في الضمير المجرور في قوله وهذا معنى قوله راجع
الى الحكيم او الى الشيخ في الاشارات لان صاحب المحاكمات
وجه كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيها ودفع اعتراض المص
قدس سره على الشيخ في شرح الاشارات كما نقلناه سابقا
فليس الشارح ولا صاحب المحاكمات موجها لكلام المص قدس سره بهذا الوجه
الذي نقله الشارح عن بعض الفضلاء حتى توجه عليه ان توجيه كلام المص

قدس سره

وهو الحق الذي ... بعض الفضلاء ... بان المراد ... فيه ... العنوية بقوله قال بعض الفضلاء ... في قوله وفيه ما فيه هو ما ذكرنا ... لا يمكن التوجيه ... في ... حاشية ... [illegible]

قدس سره بهذا الوجه احسن لو نبّه على ما مر ويمكن ان يكون المراد
بما فيه في قوله ولا يخفى ما فيه ورود البحث من وجهين الذين اوضحناهما
فتأمل **قوله** ويمكن ان يرجع قوله وهذا البعض اه يعني يمكن ارجاع التوجيه
الذي ذكره بعض الفضلاء الى التوجيه الذي ذكره المص فح ينبغي ان يذكر ما
اورد في توجيه قوله ولا يخفى ما فيه ويكون قوله ويمكن اشارة الى الجواب
عن قوله ولا يخفى ما فيه ووجه الارجاع هو انه لما كان علمه تعالى بالجزئيات
على ما شبهها بالعلم بالكليات من حيث عدم التغير فيكون علمه تعالى بالجزئيات
على ما هو عليه كما لا متعاليا عن الزمان والدهر وهذا انما يكون على تقدير كون
علمه تعالى محيطا بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى
شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان
المكلف فيكون مآل التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء والتوجيه الذي ذكره المص
واحدا **قوله** اقول لا شبهة الى فيه بحث لانه ان اريد ان علم الواجب
جل شانه بمعنى الانكشاف حادث زماني فهو كفر شرعي وعقلي جميعا
وان اريد ان العلم بمعنى المعلوم حادث زماني فلا نزاع لاحد
من الحكماء في ذلك وبالجملة قد عرفت انه فيما سبق ان مناط
علم الواجب تعالى بالاشياء سواء كانت زمانية او غيرها انه
ليس وجودها وحقيقتها والا يلزم ان يكون علمه تعالى انفعاليا وحادثا
وقد عرفت استحالته بل مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء
هو حضور ذاته عنده ذاته وعلمه بذاته فالاشياء معلومة له لا للزوم

بوجه من الوجوه قوله وهو اجمالي اي العلم المقدم على الموجودات الزمانية
قوله فان قيل انها معلومة آه هذا السؤال تفتيشي واستكشافي
لا اعتراض قوله باعتبار هذا العلم اي العلم الاجمالي قوله
التاويلين المراد من التاويلين هو التاويلان المذكوران
احدهما في كلام المص والآخر في كلام صاحب المحاكمات وحاصل ان
القول بان الواجب جل ذكره يعلم الاشياء قبل الايجاد بوجه
كلي لا يصح الا باحد من التاويلين المذكورين في كلام المص
وصاحب المحاكمات قوله واما تفصيلي اي العلم المقدم
على الموجودات الزمانية اما تفصيلي الخ والمراد من هذا العلم
التفصيلي المقدم هو المرتبة الاولى والمرتبة الثانية من العلم
التفصيلي لان في المرتبة الاولى والثانية من العلم التفصيلي
لا يحصل الا صور الكليات كما مر فيما سبق وانما خصصنا العلم
التفصيلي المقدم بها ليصح قوله فان كل شخص من الاشخاص قبل
الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص فتدبر قوله قد عرفت
ان علمه تعالى اي قد عرفت انه ما فيه فلاطون باعادته قوله
لم يناسب هذا الا مذهب الاشعري معنى هذا الكلام على ما افيد هو ان
حكم الله تعالى عند الاشعري ليس زمانيا لانهم لما قالوا بان الكلام
النفسي كانت الاوامر الالهية والنواهي الالهية عندهم قديمة فلا تكون
زمانية والحكم الثاني انما يجري في حكم العبد فاذا بناء على ان حكم العبد حادث

واما المعتزلة

واما المعتزلة فانهم لم يقولوا بالكلام النفسي لان الكلام النفسي عندهم
غير معقول لم يفرقوا بين حكم الله تعالى وحكم العبد فكما ان
حكم العبد حادث زماني كذلك الاحكام الالهية حادثة زمانية
ومذهب المص في تلك المسئلة مذهب المعتزلة فمعنى الكلام ان
حكمي هذا لا يناسب الا مذهب الاشعري لان تخصيص الحكم بحكم العبد
يشعر بان الحكم الالهي لا يكون زمانيا قوله مطلق حكم الحادث اي
سواء كان حكم العبد او حكم الواجب جل شانه على ما هو مذهب المعتزلة
قوله فلا يدل على ما هو المط لان المط اثبات ان علمه تعالى ليس حاصل
له بالزمان فاذا كان حكمه تعالى حادثا زمانيا يلزم ان يكون علمه ايضا
حادثا زمانيا وهو نقيض المط قوله زمان فيه وجودي وتكلمي انما خص
الوجود والتكلم مع البحث الواجب جل شانه بناء على ان مذهب المعتزلة
ان التكلم وان جاز ان يكون في الحال لكن وجوده جل ذكره لا يجوز
ان يكون زمانيا لانه قديم مرتفع عن الزمان فاذا اخذ في تعريف
الحال ان يكون ظرف الوجود والتكلم معا لم يجز الواجب جل شانه
ولا يكون حكمه في الحال قوله فلا حاجة الى ذلك التطويل مع ذلك
التطويل قد خفي الامر على كثير فكيف لا يكون محتاجا اليه قوله
وانكار الانكشاف للحادث آه الامر بالعكس لان القول بانه لا ينكشف
الحادث كفر وعقلي ايضا لان الواجب جل شانه لا ينكشف
له انكشاف حادث اصلا على ما مر سابقا نعم الحادث انما هو

المنكشف لا الانكشاف في الحادث فالكفر انما هو القول بالانكشاف
الحادث لا نفي الانكشاف في الحادث لان نفي الانكشاف في الحادث
يجب الايمان به شرعا وعقلا قوله بمعنى كان وكاين وسيكون
ان اريد ان في علم الواجب جل شانه بمعنى الانكشاف تحقق
كان وكاين وسيكون وهو باطل وان اريد ان في علمه
تعالى بمعنى المعلوم تحقق كان وكاين وسيكون فهو حق ولا نزاع
لاحد في ذلك قوله بحث لا خفاء فيه وذلك البحث هو ان
الحوادث الزمانية لما كانت بذواتها بعض مراتب علم
الواجب جل شانه ولا شك ان ذواتها متغيرة فيكون هذه
المرتبة من العلم متغيرة البتة فكيف يمكن ان يدعى ان مثل
هذا العلم يكون ثابتا ومستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
وهذا البحث مدفوع لان الحوادث الزمانية لا يكون الا معلومات
محضة واطلاق العلم عليها انما يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى
المعلوم لا العلم بمعنى الانكشاف على ما عرفت غير مرة قوله
عن العلم الحدوثي بل هو عبارة عن العلم المقدم على الايجادات
ويفهم من هذا الكلام ان للواجب الوجود جل شانه علمين
احدهما قديم والآخر حادث وقد عرفت فساد ذلك
قوله وان كان مستلزما اي وان كان العلم الحدوثي
المتغير لازما للعلم المقدم على الايجادات التي لا تغير فيه نعم

مع

مع هذا ايضا ان الواجب الوجود جل ذكره علمين احدهما
حادث متغير والآخر غير حادث وغير متغير وقد عرفت بطلان
ذلك قوله وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث
الزماني قد عرفت ان هذا الاقتضاء انما هو بحسب ما يتراءى من
كلامهم لا ما هو معنى كلامهم قوله وقد عرفت ان هذا التأويل
غير مرضي عند المصنف يفهم من هذا ان ما نقله الشارح عن كلام الحكماء
انما هو لتوجيه كلام المصنف فيتوجه عليه انه لا يناسب هذا التوجيه
من جانب المصنف لان المصنف صرح في شرح رسالة مسئلة العلم
بالتوجيه المرضي عنده على ما نقله المحشي سابقا هذا ولو قيل ان الشارح
لم ينقل كلام الحكماء لتوجيه كلام المصنف حتى يتوجه عليه ان هذا
التوجيه لا يكون مرضيا عند المصنف قدس سره بل الشارح بعد ما شرح
كلام المصنف ذكر كلام الحكماء مع ذكر توجيه صاحب المحاكمات
لمناسبة المقام لا لتوجيه كلام المصنف وايضا قد علمت ان مآل
التوجيهين واحد قوله وخلاصته ما حصل من الابحاث واعلم
ان ما ذكره في ذيل تلك الخلاصة هو الحق الحقيق بالتصديق ولا
يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وكان المحشي تفطن
ببعض وجوه مفاسد ما ذكره في الحواشي السابقة والا لما قال
وخلاصته ما حصل الخ لكن من انصف من نفسه يعرف ان
ما ذكره المحشي في مبحث العلم اضطرابات كثيرة على ما بينا في مواضعها

وان كان قد تعلق بالحق اخيرا قوله لا يلزم من كون العلم
تابعا الخ حاصل الكلام ان الجواب الذي ذكره الشارح
لا يكون قاطعا لمادة الشبهة لان الوجوب اذا لم يكن
حاصلا من العلم لم يلزم ان لا يكون حاصلا اصلا لجواز
ان يكون حاصلا من امر اخر وبالجملة الحوادث لا تنفك
منفكة عن الوجوب بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم
اجتماع الوجوب والامكان في الحوادث واعلم ان العلم
الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي لان العلم
الفعلي لما كان سببا للمعلوم فيكون المعلوم تابعا للعلم
الفعلي واما العلم الانفعالي فلما لم يكن سببا للمعلوم
بل يكون مسببا فيكون تابعا للمعلوم وقد عرفت ان ليس علم
الواجب جل شانه بذاته وبجميع الاشياء الا ذاتيا ازليا
وليس له علم انفعالي اصلا فالقول بان علمه تعالى تابع للمعلوم
لا وجه له اصلا فعلمه تعالى بالاشياء علم فعلي لكن لا يكون
علمه بالنظر الى افعال العباد بل قدرة العبد واختياره لهم
دخل ايضا بناء على انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين
ويمكن ان يقال المراد بتابعية العلم للمعلوم هنا كون
العلم انفعاليا بل المراد بالتابعية هو ما ذكره المص
في مبحث الاعراض من ان المراد بالتابعية هو اصالة

المعلوم

المعلوم في الدوران والتطابق بمعنى انه اذا اخذ العلم من حيث
انه حكاية عن المعلوم والمعلوم محكي عنه فيكون المعلوم بهذا
الاعتبار اصلا والعلم تابعا له لان الحكاية تابعة للمحكي عنه
وهذا المعنى لا ينافي كون العلم سببا في نفس الامر للمعلوم
لان اعتبار الحكاية غير اعتبار السببية وتعدد الاعتبار كاف في
تعدد الاحكام قوله كما لا يخفى اي لا يخفى ان العلم يكفي
علة موجبة للحادث كما في افعاله تعالى قوله وهذا على
الاطلاق يمنع ان يكون علم الواجب جل شانه مفيدا للوجوب
الحوادث مطلقا سواء كان فعل الله تعالى او فعل العبد
لا يصح على مذهب المص القائل باعتبار العبد وقدرته
في الافعال نعم هذا يصح على اطلاقه على مذهب الاشعري
وفيه نظر لانك قد عرفت سابقا ان علم الواجب جل شانه
بالاشياء لا يكون الا علما فعليا ولا يكون له علم انفعالي اصلا
فعلم الواجب جل ذكره بافعال العباد لا يكون الا علما فعليا
مفيدا للوجوب غاية ما في الباب ان علم الواجب جل شانه
لا يكون مفيدا لوجوب افعال العباد بحيث لا يكون لقدرة
العبد واختياره مدخل اصلا وسيصرح بما يؤيد ذلك في
ذيل التفصيل قوله الاسباب الاول المراد بها الاسباب
التي تكون ما عدا اختيار العبد وما هو باختياره مثلا اذا

اراد زيد فعلا كالكتابة مثلا والقلم والمداد والقرطاس وما
اشبهها السبب لفعل زيد لان زيدا ليس موجدا لشيء من
الاجسام فما هو بفعل زيد ليس الا الحركات التي تكون
دخيلة في وجود الكتابة فالسبب القريب هو حركات زيد
والسبب البعيد هو ما عداها فمن نظر الى السبب القريب
توهم ان العبد مستقل في فعله ومن نظر الى السبب البعيد
الذي ليس بقدرة العبد اصلا توهم ان العبد مضطر
في فعله وليس له دخل اصلا فالحق انه لا جبر ولا تفويض
بل امر بين امرين على ما عرفت مرارا قوله لا جبر ولا تفويض اه
هذا ما روي عن الامام الهمام مولانا الصادق عليه وعلى
آبائه الطاهرين الصلوة والسلام فالاسباب البعيدة على الاضطرار
والقريبة على الاختيار فلا يكون العبد مختارا مطلقا ولا مضطرا مطلقا
قوله بالقياس الى الآحاد اي البعض لا بالنظر الى المجموع
والحاصل ان قدرة العبد من جملة الاسباب فاذا لوحظ الفعل
من حيث قدرة العبد دون ملاحظة جميع الاسباب المتسلسلة
المنتهية الى ذلك الفعل فهو مقدور له واذا لوحظ من حيث حضور
جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك الفعل وجب ذلك
الفعل ح وليس مقدورا للعبد قوله عالم من اهل بيت النبوة
وهو الامام الهمام مولانا الباقر عليه وعلى آبائه المعصومين الصلوة والسلام

والحاصل

والحاصل ان مفيض الحيوة على الاحياء الحيوان يكون حيا كما انه
يجب ان يكون مفيض العلم على العلماء عالما وهكذا الحكم سائر الصفات
الكمالية فليتفح قوله واقع لقول من قال اه وجه الوقوع انه يظهر
من كلامه عليه الصلوة والسلام ان كمالاته تعالى ليست من جنس كمالاتنا
فلو كانت الصفات الحقيقية له تعالى زائدة على ذاته تعالى يلزم ان
يكون صفاته تعالى كصفاتنا وكمالاته تعالى من جنس كمالاتنا فيلزم
الاستكمال بالغير كما فينا وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وللقائل
ان يقول بناء على وجوب عينية صفاته جل شانه يلزم ان يكون العلم
العلم الذي من اجل صفاتها [illegible] الصفات عينا له تعالى فيلزم انهدام
ان المحصورات الرباعية علوم لم تقع حصصه ومعلوم لم تقع الفرض
حصصه والتغاير بينهما بالاعتبار كما افتى به المحشي مرارا قوله
وما قيل ان القائل به جمهور المدققين وحاصل قوله انه لا حاجة
لنا في هذا التكلف في اثبات عينية صفاته تعالى اذ الموجود ما يعبر
عنه بالفارسية بهست في هذا الا يستدعي قيام الوجود به
وكذا العالم ما يعبر عنه بدانا والقادر ما يعبر عنه بتوانا وتعبير
ما قام به الوجود والعالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة
انما هو مقتضى اللغة ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم
والقدرة وكذا سائر الصفات به تعالى وانه موجود عالم قادر
علم ان قيام المبدا به غير لازم فتبقى بعد تمهيد ذلك ان صفة

الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به بنفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد
مثلا وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه
فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملها عليه مواطاة فورا بدان
على مرتبته والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع والثاني
عينه فيه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى عين ذاته ان صفاته
تعالى من القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات وقد يوجه
ان قيام المبدا غير لازم فيصح كون الصفات عين الذات
من غير تكلف وبالجملة ان الصفة التي يكون عين الذات انما هي
الصفة بمعنى الخارج المحمول على الموصوف مواطاة مثل العالم والقادر
وامثالها واورد عليه المحقق الدواني بان كون الصفة عين
الذات بهذا المعنى مشترك بين الواجب بالذات وغيره وغرضه
انه اذا كانت العينية بهذا المعنى كانت مشتركة بين الواجب
والممكن فلا معنى للقول بان صفات الواجب عين ذاته تعالى دون
غيره تعالى كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة لان الصفة بمعنى الخارج
المحمول مواطاة عين في الواجب والممكن بهذا المعنى الذي
ذكره بلا تفاوت وقد يقال ان هذا مندفع لان عدم التفاوت
بين الواجب والممكن في هذا لا يستلزم عدم التفاوت اصلا
بل الفرق من وجه اخر كما ذكره بقوله كالعلم بالنسبة الى زيد
وفيه نظر لان غرض المحقق الدواني على ما ذكرنا انه اذا كانت

عينية

عينية الصفة بهذا المعنى مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى
للتخصيص بان صفات الواجب تعالى عين له تعالى دون الممكن
على ما قال به الحكماء والمعتزلة لان العينية بهذا المعنى لا يكون قابلة
للنزاع ولا يصير مسئلة وايضا لقايل ان يقول يعتبر في حمل المحمول
ان لا يكون محمولا ذاتيا للموضوع والا لم يكن خارجا والمعتبر عنه
بمفهوم الموجود والقادر والعالم والمريد وغيرها من الصفات
الكمالية يكون ذات الواجب جل شانه المحض ذاته مع قطع النظر عن
جميع ما عدا ذاته ولا احتياج في ثبوت هذه المفهومات اليه
الى حيثية تقييدية ولا الى حيثية تعليلية فيكون ثبوتها له تعالى ضرورية
ذاتية ويكون نسبتها الى ذات الواجب تعالى النسبة الذاتية فلا
يصح القول بكون الشيء منها خارج المحمول بل الجميع محمولات ذاتية غير
خارجة قوله وهو ان الحيوة والحيوة من الحيوان هي صفة الى
هذا اشارة الى ان حيوة الحيوان معنى اخر غير المعنى الذي ثبت
ان الواجب جل شانه متصف به واعلم ان المحقق الدواني قال
في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ذكر هذا التعريف
لحيوة الحيوان واستدل الشيخ الرئيس في القانون على مغايرتها للحس والحركة الارادية
بان العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس له حس ولا حركة ارادية
واورد ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل
بالعضو المتخدر لكان اتم وعلى مغايرتها للقوة التغذية بان العضو

احكام مجموع

منه مد ظله

الذابل حتى وليس بمغتذ واورد عليه انه يجوز ان يكون قوة الغاذية
ضعيفة لكن يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك يظهر الذبول
انتهى كلام وقال غياث المدققين في شرح اثبات الواجب الاسير
بعد كلام ذلك المحقق واقول فيه بحث اما اولا فلان الاقتصار
الذى اورده مجمل غير محصل يرد عليه ما يرد عليه مما لا يرد على غيره
واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة غير قوة
الحس والحركة بان تلك القوة مفقودة في المفلوج وعلم ذلك
الفقد بما علم سائر احوال البدن من العلامات المعتبرة في
صناعة الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة
في كل فن لستدل على مطالبه بما يليق به وتوضيح ذلك ان
الفالج استرخاء شق البدن وله علتان احديهما سدة واقعة
في مجارى الاعضاء ومنابتها مانعة عن نفوذ الروح الحيواني القوى
المدركة والمحركة الى تلك الاعضاء فتبقى مسترخية معطلة خالية
عن تلك القوى والروح الحامل لها للسدة المانعة لنفوذها
ومجيئها وثانيتهما رطوبة باردة مفرطة في الاعضاء المفلوجة
مانعة عن فعل هذا القوى والحكيم العارف بالقانون صاحب
القانون يستدل بالفالج الحادث بالوجه الاول والاستدلال
به تام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات الواهية التي
لا تخفى وهنها على النفوس الواهية وليس في عبارته دلالة

على ان

[illegible]

على ان الاستدلال بجميع اقسام الفالج بل على كان بل الدليل
الذى اشار اليه ان العضو الخالي عن القوة الحس والحركة
له حيوة فلو كانت الحيوة تلك القوى بعينها لما يفارقها ولم
يوجد بدون ذلك وهذا ظاهر جدا عبارته اخرى المفلوج
قد يخلو عن قوة الحس والحركة ولا يخلو عن الحيوة على ان التعميم ايضا
وجها واما ثالثا فلان الايراد بمنع سلب الحس والحركة معه
انه مكابرة غير نافعة واما رابعا فلا الاستدلال بالعضو
المتخدر غير تام لان الحس والحركة فيه غير تام لا انه غير حاصل
بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذى اورده ثانيا على
دليل مغايرتها لقوة التغذية غير وارد وهو مبني على الغفول
عن المراد بالذبول وذلك ان لبعض الاعضاء قد يعرض له عرض
في سن النمو والوقوف فيفقد قوة التغذية وتزول وهو
المراد بالذبول حيث اضيف الى العضو ويعلم ذلك بعلامات
يعلم بها سائر الحالات والذبول بهذا الوجه مرضى وليس هو
الذبول الذى يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف وعلى هذا
لا يخفى فساد الايراد المبتني على عدم الوقوف والفرق بين
بين الذبولين المرضى والطبيعي واما سادسا فلان قاصر
مقصر في العقل واى عاقل يجوز ان المستدل بما قرره من العبائر
الفاسدة وكانه يجهل ان ما لم يعرف التغذية من قولنا انها بالفاظه

وفيما ذكره من الابحاث نظر اما اولا فلان قوله لان الاقتضاء الذي
اورده مجلا مع اراد ان القوم لم يعرفوها بانها منفعة تقتضي الحس
والحركة بل عرفوها بانها مبدأ القوة الحس والحركة فنقول كما ان الاقتضاء
محتمل لحمل ان يكون تاما او ناقصا كذلك المبدأ يحتمل ان يكون تاما
او ناقصا فلا تفاوت بينهما في المآل وان اراد منع الحمل فليتبين
حتى ينظر في صحته وفساده واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واما
ثانيا اي لا يكون دافعا للايراد والذي ذكره المحقق الدواني
حاصل ذلك هو ان ذكره الشيخ ليس برهانيا بناء على الاحتمال
الذي ذكره ولا نزاع لمن يدعي انه يعلم وجود الحيوة في العضو المفلوج
بدون قوة الحس والحركة بالحدس ولا مع من يدعي ان مغايرة
الحيوة لقوة الحس والحركة بديهية على ما ادعاه صاحب المحاكمات حيث
قال والحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة
والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية مما لا يحتاج الى بيان
وبالجملة الايراد المذكور انما يكون على تقدير كون المطلب نظريا محتاجا
الى البرهان لا على تقدير كونه بديهيا او حدسيا واما ثالثا فلان
ما ذكره بقوله غير نافعة في دفع قوله واما ثالثا منظور فيه لانا سلمنا
ان المراد اثبات مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة لا الحس والحركة
لكن اذا قيل بوجود الحس والحركة فلا بد من القول بوجود قوة الحس
والحركة ومع لم يلزم وجود الحيوة بدون قوة الحس والحركة حتى يلزم

بثبوت

بثبوت الحيوة بدون قوة الحس والحركة فيلزم المغايرة بينهما فما ذكره
بقوله رابعا غير متوجه لان الاحتمال الذي ذكره المحقق الدواني
في العضو المفلوج قائم ههنا ايضا فلا فائدة للعدول عن العضو
المفلوج الى المتخدر واما رابعا فلان قوله واما خامسا اي لا ينفع
له في دفع الايراد لان الفرق بين الذبولين وان كان بينا
لكن لا تاثير له في دفع الايراد لان الاستدلال على مغايرة الحيوة
لقوة التغذية انما يتم بعد اثبات ان قوة التغذية مفقودة
رأسا في حالة الذبول مطلقا وهو لم يثبت بناء على الاحتمال
الذي ذكره المحقق الدواني واما خامسا فلان ما ذكره بقوله واما
سادسا اي لا ينفع في دفع الايراد الذي ذكره المحقق سواء كان
مراد المستدل اثبات مغايرة الحيوة للتغذية او لقوة التغذية
لان محصل الاستدلال ان الحيوة موجودة في حالة الذبول لا وجود
التغذية او قوة التغذية فيرد عليه ما اورده المحقق قال المحقق
قدس سره وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على
ارادته لما اثبت قدرة الواجب جل شانه وعلمه اراد ان
يثبت ارادته تعالى وحاصل الاستدلال ان ذات الواجب جل شانه
باعتبار القدرة لا يكفي في الايجاد والتاثير لان الذات باعتبار
القدرة يكون نسبتها الى الفعل والترك وكذا الى الضدين متساوية
لانك قد عرفت ان القدرة صحة الفعل والترك وكذا العلم متعلق

بحث الارادة

بالطرفين وما الضدين فنسبته الى الطرفين والضدين على السوية فلابد
من امر آخر لتخصيص احد الطرفين واحد الضدين وذلك الامر
الآخر المخصص لاحد الطرفين هو الارادة واعترض عليه ان
الصفة التي هي الارادة كما يمكن تعلقها باحد الضدين يمكن تعلقها
بالآخر فالتعلق باحدهما دون الآخر اما ان لا يحتاج الى مخصص
آخر فيلزم الترجح بلا مرجح وايضا يلزم عدم الاحتياج الى الارادة
راسا بل يكون القدرة كافية في الايجاد والتاثير لان القدرة
وان كانت نسبتها الى الطرفين متساوية لكن المفروض ان
نسبة الارادة الى الطرفين ايضا على السواء ومع ذلك يجوز ان
يتعلق باحد الطرفين وباحد الضدين دون الآخر فكذلك
يجوز في القدرة بلا تفاوت او يحتاج الى مخصص آخر فنقل الكلام فيلزم
التسلسل وما اجاب عنه بمنع لزوم التسلسل بناء على انه يجوز ان
يكون تعلق الارادة باحد الضدين او وقوعه في وقت معين
لذات الارادة لان الارادة صفة شانها التخصيص والترجيح
فهو باطل لان هذا قادح في اثبات الارادة ولنا ان
نقول انه يجوز ايضا ان يكون تعلق القدرة باحد الضدين لذات
القدرة فلا يحتاج الى الارادة فان قيل لا نسلم ان نسبة
الارادة الى الطرفين والى الضدين على السواء لانه يجوز ان
احد الضدين ممتنعا ولهذا لم يتعلق الارادة به قلت

هذا

هذا جار في القدرة لانه يجوز ان يكون انه لا يوجد ثم ان نسبة القدرة
الى الطرفين والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين
ممتنعا قال بعض الشراح في تحرير كلام المصنف تحريره انه لو ان
لم يكن مريدا مختارا لم يجز ان يخصص ايجاد بعض الممكنات
ووجوده ببعض من الاوقات لكن التالي باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فلانه ليس لغير المختار هذا واما بطلان التالي
فلانه يعلم تخصيص بعض الممكنات كالحادث العالم بوقت معين
مع انه يمكن له ان يوجده في وقت آخر وانما قلنا ذلك لان
حدوث العالم يدل على قدرته وهي يمتنع ان يعقل الا بالارادة
المخصص للمراد ببعض من الاوقات وفي الشرح ان معناه
ان يخصص بعض من الممكنات بالوقوع دون بعض آخر منها وفي
بعض من الاوقات دون بعض منها مع استواء نسبة الذات
الى الكل لا بد ان يكون لصفة من شانها التخصيص ولا نعني بالارادة
الا هذا ويتوجه عليه ان المخصص جاز ان يكون نفس ذاته المقتضية
بذاتها معلولا وبواسطته معلولا آخر وهكذا الى غير النهاية فلا
ما قررنا كلامه به وقررناه بما قدمناه انتهى وفيه ما لا يخفى
اما اولا فلانه يتوجه على تقريره ما ذكرناه من الابحاث اولا
بناء على انه اخذ في الدليل امكان ايجاد العالم في وقت آخر
بقوله مع انه يمكن له ان يوجده في وقت آخر فيتوجه عليه جميع

ما ذكره سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله يتوجه الى مندفع
لان حاصل ذلك الاعتراض انه يجوز ان يكون الفاعل موجبا مقتضيا
بذاته معلولا ولو بواسطة معلولا آخر … وهكذا فلا يثبت
الاختيار وهذا مندفع عن ما في الشروح لان ما في الشروح مبني
على اثبات القدرة ونفي الايجاب اولا كما صرح المورد بغيره
مبني عليه ايضا لان هذا الدليل لا يكون موقوفا على اثبات القدرة
ونفي الايجاب والاحتى يتوجه عليه ما ذكره فلهذا ذكره المص
دليل الاختيار بعد اثبات القدرة ونفي الايجاب وهذا المسلك
الذي سلكه المص لاثبات الارادة هو مسلك الاشاعرة ولهم
مسلك آخر ذكره في شرح مسئلة العلم حيث قال الارادة في الحيوان
هو شوق يلي حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لا بتخييل او تعقل
من ملايمته ولما كانت ذات العقلاء ان يصفوا ربهم بما هو
ارفع طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد بارادة ارفع
مما يصدر عنه من غير ارادة وصفوه بكل ما يوجد بالارادة
وهي اخص من العلم ومترتبة عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن
ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها
فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة بها
تخصيص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص
في وجود … من المصالح الراجعة اليهم والداعي

الى الايجاد

الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم
الاكمل انتهى كلامه وانت تعرف انه يمكن اثبات ارادة الواجب
بهذا المسلك ايضا وهو انه لما كان الواجب جل شانه خالق اصحاب
الارادة وخالق صاحب الارادة يجب ان … يريد لان
خالق العالم يجب ان يكون عالما كان الواجب جل سلطانه صاحب
الارادة على ما عرفت غير مرة واعلم ان المحقق الدواني
في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما قال ان مبادي
الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر عن
الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع او اللذة تحصيل غير
اختياري ويتبعه الشوق ضرورة كذلك يتبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه
فهذه امور مترتبة بالضرورة قال فان قلت فكيف يتحقق الثواب
والعقاب على ذلك قلت ان نضبط الانسان غيره في فعل
ثم تعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند
اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليس بطريق الاستحقاق
وليس لاحد من العباد حق على الله تعالى حتى يكون منعه عن ذلك
ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب
والعقاب بسبب الاستحقاق فكون احد الشخصين مثابا والآخر
معاقبا يستلزم للترجيح بلا مرجح بل الترجح بلا مرجح وايضا اذا كان
العبد مضطرا في فعله فلا وجه في امره … الامر والنهي

[illegible] … منه

انما يعقلان في حق المختار دون المضطر وايضا يلزم ان يكون
ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعثة الانبياء هو الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان الا بالنظر الى المختار دون
المضطر وهو ظ لا يخفى والحق في جواب ما مر سابقا من انه لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين فتذكر قوله والا يلزم التسلسل
لان الارادة اذا كانت زائدة على الذات يلزم ان يكون
حادثة عند المص لان مذهبه ان لا قديم سوى الله تعالى
فاذا كانت حادثة معلولة له تعالى يجب ان يكون مسبوقة بالارادة
وكذا ارادة الارادة وهكذا فيلزم التسلسل قوله انما هو بالقصد
واعلم ان القوم فرقوا بين القصد والعزم فعنوا بالقصد
الارادة المصممة الجازمة وبالعزم الارادة الغير المصممة التي
لم تصل الى حد الجزم قوله فان قلت اذا كان له تعالى قد نقلنا
هذا سابقا عن صدر المدققين مع توضيحه قوله واجاب عنه
اي اجاب الخيام عن سؤال الغزالي قبل سؤال الغزالي
قوله فقال الغزالي اي قال الغزالي في جواب الخيام وكان
جواب الغزالي عن سؤال الخيام بعد جواب الخيام عن سؤال
الغزالي قوله مندفع بالتخصيص يمكن توجيهه من وجهين
احدهما ان المراد انه يجوز الترجح بلا مرجح في ضمن الترجيح بلا مرجح
وهذا القسم من الترجح جائز والترجح الممتنع انما هو الترجح الذي
لايكون

لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح عن الارادة وثانيهما ان المراد
ان الترجيح بلا مرجح انما يستلزم الترجح بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح
بالارادة اما اذا كان الترجيح بالارادة فلا يستلزم الترجح
بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح لا يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا وكلا
الوجهين منظور فيهما اما الاول فلان الترجح بلا مرجح باطل مطلقا
سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح او لا كما تحقق في القواعد
العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم
الترجح بلا مرجح مطلقا سواء كان الترجيح بلا مرجح بالارادة او بغيرها
قوله فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط وجه السقوط ان
الشارح لما بين استدلال المص على ان الارادة ليست امرا
آخر سوى الداعي قال بعده بلا فاصلة اقول لزم ذلك او تعدد
القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات
سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظ انتهى
والظ من الكلام انه اعتراض على الاستدلال الذي ذكره المص وحرره
من جانبه وانت تعرف ان هذا الاعتراض انما يكون لو وجه لو كان
مذهب المص زيادة الارادة اما اذ لم يكن مذهبه ذلك فلا يلزم
التسلسل ولا تعدد القدماء وانما قلنا ان الظ من كلام الشارح انه
اعتراض لانه يمكن ان يقال ان كلام الشارح ليس اعتراضا على الاستدلال
المص بل هو تحقيق المقام لكن من انصف من نفسه يعلم ان هذا

السمع والبصر

التوجيه بعيد عن سوق الكلام قوله وهو نفس العلم اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما هو نفس العلم بها من حيث انها اشياء مدركة لنا بالحواس وبالجملة ان تلك الاشياء التي ندركها بالحواس الظاهرة والباطنة وبتلك القوى الجسمانية يدركها الواجب جل شانه ايضا بهذا الوجه الذي ندركها لكن لا بالالات المذكورة لغنائه جل شانه عنها وفقرنا اليها انما هو بسبب نقصاننا قوله متعلق بصيغة المفعول والضمير المجرور راجع الى العلم وقوله الذي هو الموصول والصلة في محل الجر ليكون صفة للمتعلق بصيغة المفعول وقوله هو المدرك الضمير المرفوع فيه راجع الى المتعلق بصيغة المفعول وقوله المدرك بصيغة المفعول قوله غاية ما في الباب يعني ان مراد المص من الادراك هو ادراك الجزئيات المدركة لنا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا لا الجزئيات المدركة لنا بالسمع والبصر فقط غاية ما في الباب انه ورد في الشريعة اطلاق السميع والبصير عليه تعالى دون الشام والذائق وغيرهما وبناء على هذا الحمل لا يرد على حمل الشارح على ما سيذكره المحشي من ان تخصيص الادراك بالسمع والبصر على ما ذكره الشارح لا يناسب عموم عبارة المص لان المص قدس سره قال والمتعلق دل على اتصافه بالادراك والادراك عام شامل للادراك بالسمع والبصر وغيرهما فتخصيصه

غير

غير مناسب قوله هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن قيل واقول لا خفاء في ان كلام المص بظاهره عام لكن لما كان في صدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر وعالم وحي ومريد فالمناسب ان يحمل كلامه ههنا على كونه سميعا وبصيرا ولهذا قال الشارح على كونه سميعا وبصيرا وعموم علمه لجميع المحسوسات بل لجميع المعلومات قد ثبت سابقا بدليل العقلي وما يحتاج الى النقل هو كونه سميعا وبصيرا ولا حد شرا انتهى وهذا التوجيه وان كان لا يخلو عن قوة لكن لم يخلو محل تامل لانه لقائل ان يقول انت خبير بانه لا نزاع في ان اسماء الله تعالى توقيفية فلو كان غرض المص عد اسماء الله تعالى لكان ما ذكره الموجه موجها لكن الكلام في المعاني التي يتصف الواجب جل شانه بها سواء كانت الالفاظ الموضوعة بازاء تلك المعاني يجوز اطلاقها على الواجب جل ذكره ام لا مثلا الواجب جل شانه يدرك المذوقات فيتصف بادراك المذوقات لكن لفظ الذائق الموضوع بازاء ادراك المذوقات لا يطلق عليه جل شانه فالمناسب ابقاء عموم المتن بحاله قال الشارح وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا واعترض عليه المص قدس سره في نقد المحصل بان قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر ليس بمطرد لان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب لا بصر لها والديدان لا بصر لها ولا سمع فلولم يمتنع اتصاف تلك الانواع بالسمع والبصر

لما هنا جميع شخصها منهما قوله وما قال المدقق اي صدر المدققين
ذكره في رسالة اثبات الواجب قوله بذاته اي يكون عالما بذاته
لا بالالات قوله مانع من فرض الشركة يعني ان مذهب المحقق قدس سره
ان الجزئية صفة للموجود الخارجي لان الكلية والجزئية لا يتصف بهما
المعلوم بل الموصوف بهما انما هو العلم على ما اعترف به المحقق الدواني
وصدر المدققين ايضا على ما مر سابقا مع بيان فساد هذا الكلام
قدس سره لما كان قائلا بان الموجود الخارجي متصف بالجزئية
والجزئية وصف له فيصح ان يقول ان المسموعات والمبصرات
وكذا غيرهما على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون بهذا الوجه
مدركة للواجب جل شانه ايضا لكن بدون الاحتياج الى الالات
واما من قال بان الكلية والجزئية ليستا وصفين للمعلوم المدرك
بل هما وصفان للادراك فلا يصح ان يقول ان المسموعات
والمبصرات وغيرهما على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون مدركة
للواجب جل شانه ايضا لان تلك الامور مدركة لنا على الوجه
الجزئي المانع من فرض الشركة وبناء على ما اعتقدهم من ان الكلية والجزئية
وصفان للادراك لا يكون لا يكون تلك الاشياء مدركة له تعالى
على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي على ما حقق في مبحث
ما قيل كلام الفلاسفة في هذا الذي ذكرناه مفصلا اشار الى المحشى
بقوله فكلامه المذكور متغير ويمكن ان يقال ان ما ذكره المحقق الدواني

من ان

من ان الكلية والجزئية وصفان للعلم والادراك لا للمعلوم
والمدرك انما هو مبني على ما زعموا من ان هذا التحقيق مذهب الحكماء
وما ذكر في مبحث السمع والبصر من ان المسموعات والمبصرات
وغيرهما مدركة للواجب تعالى على الوجه الجزئي الذي يكون بهذا الوجه
مدركة لنا لكن لا بالالات انما هو مبني على تحقيق مذهب المتكلمين
وفي كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب اشعار بذلك
حيث قال في رواح مبحث السمع والبصر وسينقل المحشي ايضا
والباري تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي
بذاته على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك
الجزئيات بالوجه الجزئي فلا يكون كلامهما متغيرا قوله وما قيل
القايل هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة
قوله دون ساير الصفات يعني لم يحكم برجوع هذين الوصفين
الى ساير الصفات كالقدرة والارادة والحيوة وغيرها
قوله حيث لم يرد السمع اي لم يرد الشرع وهذا دليل وتعليل
لارجاع ساير المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم قوله
بارجاعها اي ما ارجاع ساير المحسوسات غير السمع والبصر قوله
لا يخفى ما فيه هذا اخبر لقوله وما قيل قوله فذلك هو وجه ارجاع الابصار
والسماع يعني ان الوجه الذي يكون باعثا للحكم بارجاع ادراك
ساير المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم يكون بعينه باعثا

للحكم بارجاع ادراك المبصرات والمسموعات الى العلم
وهذا الكلام حق لا غبار عليه والحاصل ان المستفاد من الشرع
انما هو اطلاق لفظي السميع والبصير عليه تعالى لا اثبات معنيي السميع
والبصير لان معنى السميع هو العالم بالمسموعات ومعنى البصير
هو العالم بالمبصرات واثبات علمه تعالى بجميع الاشياء كلياتها
وجزئياتها ثابت بالعقل استقلالا على ما عرفت من ان ما لم يثبت
بالشرع الا اطلاق لفظي السميع والبصير عليه قوله فان قيل
مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير هذا رد لما ذكره المحقق
بقوله مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية
لان كل واحد من السمع والبصر ادراك خاص وكل ادراك
خاص راجع الى العلم لا الى غيره من الصفات كالقدرة والارادة
وغيرهما فلا معنى للاستبعاد في رجوع السمع والبصر الى العلم
دون غيره من الصفات قوله فملاحظة ان الاطباء الى هذا
اشارة الى بيان الامر الباعث للشيخ الاشعري على ارجاع
السمع والبصر الى العلم وحاصل ذلك انه يمكن ان يقال من
جانب الشيخ الاشعري انا نعلم بداهة ان لا معنى للابصار الا
الادراك بآلة مخصوصة وكذا لا معنى للسمع الا الادراك بآلة مخصوصة
ولما استحال على الله تعالى الآلة كان السمع والبصر بالنسبة اليه
ادراك المسموعات والمبصرات لكن لا بالآلات والانكسان

هذا

هذا الادراك قسم من العلم فظهر وجه ارجاع السمع والبصر
الى العلم وظهر ايضا وجه عدم ارجاع ادراك ساير الحواس غير السمع
والبصر الى العلم ايضا قوله على ان ما المراد بالعلم التام
هو العلم بكنهه ولوازمه قوله وما قيل القايل هو القاضي عضد
قوله فدفع هذا الاستدلال بان المراد بالامر هو قوله وضعفه ظاهر
قال الشارح والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات
حادثة هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه الاشعري من ان صفاته
تعالى زايدة قديمة لها تعلقات حادثة واما الجواب على ما ذهب اليه
الصوفية قدس سره من ان صفاته تعالى عين ذاته فهو ان يقال
ان احتياج السمع والبصر الى المسموع والمبصر انما يكون اذا كان
ذلك للادراكان الانفعاليين وبالتين مخصوصتين كما
بالقياس الينا واما اذا كانا فعليين فلا لانك قد عرفت سابقا
انه ليس له جل شانه علم انفعالي اصلا وان مناط علمه الواجب
جل شانه ليس وجود الاشياء وحقيقتها بل مناط علمه تعالى بالاشياء
بعضها وبعضها كليها وجزئيها مسموعها ومبصرها انما هو
علمه تعالى بذاته البسيط الحقة والعلم بذاته البسيط الحقة عين
ذاته تعالى ولهذا علم الواجب بجميع الاشياء سواء كانت الكليات
او الجزئيات المجردة او المادية او المسموعات والمبصرات يكون
ازليا لان مناط جميع انكشاف الاشياء عنده تعالى انما هو ذاته

القول نوع من الكلام

نعم لا عبرة بالحادث والمتجدد والمتغير وكذا علم المتغير الغير
انما هو المعلوم واذا عرفت هذا فاعلم انما ذكره المحشي في
هذا المقام بقوله والاولى ان يقال ان كل منهما اه مجمل وما ذكرنا
هو المفصل **قال** الشارح لو ترك عن الابتداء اه اعلم ان هذا
ليس شرحا لكلام المصنف قدس سره بل هو دليل آخر واشار اليه
ماذكره المصنف قدس سره هو ما ذكره المحشي بقوله يعني ان قدرته
تعالى عامة شاملة **قوله** لا علاقة الضمير المجرور في راجع الى الغير
وفي قوله جعلتهما راجع الى الممكنات والضمير المرفوع في قوله هو
معنى التكلم راجع الى القاء الكلام **قوله** احدهما التكلم اي ايجاد
الكلام **قوله** نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق هذا يدل على
ان الكلام جاء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري وثانيهما بمعنى
ما به التكلم لان كلاما في قوله دقيق يكون الكلام فيه بمعنى ما به
التكلم فثبت الكلام في الكلام بكلا معنيي الكلام **قوله**
للكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الثاني **قوله**
للكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الاول **قوله**
انما نشأ من اشتراك اللفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين
المذكورين يوجب رفع التدافع بين القياسين المذكورين
لا انه موجب للتدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم
اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وكونه بمعنى

واحد

واحد في القياسين المذكورين فالاولى ان يقال فالحق ان
التدافع انما نشأ من عدم فهم اشتراك لفظ الكلام بين
المعنيين المذكورين وحمله بمعنى واحد في القياسين المذكورين
وانما قلنا فالاولى ولم نقل فالصواب لانه يمكن ان يقال في
توجيه كلامه ان مراده ان التدافع انما نشأ من كون لفظ
الكلام مشتركا في الواقع وحمله بمعنى واحد فيهما ولا دخل للاشتراك
في ذلك اصلا نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع **قوله**
اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف انت تعلم انه لا معنى لكون
الجلد والغلاف غير مفترى **قوله** مخالفة الظاهر المراد بالظاهر
هنا البديهي يعني ان كون المنتظم من الحروف حادثا ظاهر بديهي
والقول بقدم المنتظم من الحروف مخالفة الظهور والبداهة
وهذه المخالفة اشنع من مخالفة الدليل الذي قام على عدم
جواز قيام الحوادث على الواجب جل شانه ولهذا خالفوا
الدليل ولم يخالفوا الظاهر **قوله** وقوله حادث اي قوله
تعالى حادث والمراد بالذات في قوله قائما بالذات ذات
الواجب جل شانه **قوله** بالقدرة اي بالقدرة فقط لا بقول
كن وانما قلنا ذلك لانه لو كان وقوع كل شيء بكن يلزم
ان يكون كلمة كن واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسلت
وما كان مباينا لذات الواجب جل شانه يكون محدثا بقول

كن لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله الا بالقدرة
اى لا بالقدرة فقط و اعلم ان قوله ولا يخفى عليك انه ليس
من شرح المقاصد بل ما هو سابق عليه من شرح المقاصد والغرض
من قوله ولا يخفى عليك الخ انه هو ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم
ليس كلاما بمعنى ما به التكلم بل هو كلام بمعنى التكلم قوله واعلام
الغير بالجر معطوف على قوله الالقاء قوله ظاهر هذا التعريف
و هو خلق الكلام فى بعض الاجسام لان المتبادر من الخلق
الخلق بالفعل والخلق بالفعل ليس صفة حقيقية له تعالى لان الخلق
بالفعل امر حادث ليس بثابت فى الازل قوله ما هو من الصفات
الحقيقية وهو ان الكلام امر هو مصدر تاليف الكلمات
او القدرة على ذلك التاليف وخلقه قوله التكلم مطلقا اى
سواء كان للواجب تعالى او لغيره فالتخصيص بالواجب سبحانه
لا معنى له قوله الا ان يصرف عن ظاهره و هو ان يراد بالمدلول
المذكور المدلول بالدلالة العقلية و هى يكون من قبيل دلالة
المعلول على العلة لان التكلم الذى هو من صفاته الحقيقية له
تعالى علة للكلام اللفظى و مبدا له فدلالة الكلام اللفظى عليه
من قبيل دلالة المعلول على العلة و هذه الدلالة دلالة عقلية والمتبادر
من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية فاطلاق الدلالة و ارادة
الدلالة العقلية منها خلاف الظاهر قوله يصح على هذا التقدير

اى

اى يصح على راى الاشاعرة و مذهبهم الحكم بان كلامه تعالى معنى
قائم بذاته تعالى وقديم لانهم قائلون بزيادة الصفات على الذات
فى الواجب تعالى عن ذلك و هذا الحكم انما يصح اذا اريد من الكلام
التكلم الحقيقى و هو القدرة على تاليف الكلمات لا ما به التكلم
الذى هو المنتظم من الحروف قوله الا على القول بان الموجودات
يعنى اذا كان علمه تعالى بالاشياء حصوليا يكون جميع الاشياء بحسب
ذاته تعالى قياما علميا و يكون الصور العلمية للاشياء قديمة ومن
بعض تلك الاشياء التى يكون باعتبار الوجود العلمى والشهود
العلمى قائمة بذاته تعالى عن ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم فيكون
الكلام بمعنى ما به التكلم قائما بذاته تعالى عن ذلك و قديما قوله
بعض الحكماء منهم الشيخ الرئيس من الاشارات على ما نقله المحشى
سابق و قد عرفت ايضا معنى كلام الشيخ بحيث يظهر لديك ان
القوم تعولوا على الشيخ العلم الحصولى فى الاشارات قوله
كالالفاظ الدالة اى كما ان الالفاظ الموجودة فى الخارج متعددة
كذلك هذه الالفاظ باعتبار الشهود العلمى متعددة فلا يصح
قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسام ذلك الكلام الواحد
الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب
التعلق لان هذا الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى التكلم الذى
هو صفة حقيقية له تعالى لا فى الكلام بمعنى ما به التكلم قوله ولا يخفى ما فيه

لانه يلزم بناء على هذا التوجيه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة من ان
كلام الله تعالى صفة له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما فاذا ارجع الكلام
الى العلم الاجمالي يلزم رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف مذهبهم
قوله وكذلك زيادة آه هذا التحقيق المحشي وقد ذكر هذا التحقيق
سابقا في الحاشية المعنونة بقول الشارح وذلك بالوجوب آه وحاصله
ان زيادة العلم على ذاته تعالى انما يصح في العلم الانتزاعي الذي يكون
زائدا في التعقل والمراد بذلك العلم الانتزاعي هو العلم بالمعنى
المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم لا العلم بمعنى
مناط الانكشاف فانه عينه تعالى على ما مر سابقا قوله لم يتكلموا
اي لم يتعرضوا في شيء من الكتابين قوله قيل عليه القائل هو صدر
المدققين في رسالته اثبات الواجب واعلم ان غرض صدر
المدققين ان اللفظ انما هو الحروف المترتبة المنتظمة
المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو مكتوب انما هو نقش
الالفاظ وصورتها وليس بالفاظ حقيقة بل هو دال على الالفاظ
وينادي على ذلك قوله فان نقش الفرس آه وعلى هذا لا يكون
قول المحشي اعرض لا اخذ وانما اورده وكان المحشي تفطن
بذلك ثم قال والحاصل ان العادة آه لكن يعد فيه ما لا ان
ما ذكره في ذيل الحاصل حاصله ارتكاب المسامحة والتجاوز في
العرف بان اللفظ مكتوب والنزاع لصدر المدققين في المعنى

المجاز

المجازي بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا حقيقة على ما بيناه
وبما ذكرنا يندفع ما قيل في توجيه كلام الشارح لان الكتابة تصوير
اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ مصورا لا محالة فيكون مكتوبا
اذ المكتوب هو المصور على هذا التفصيل ولم يلزم من ذلك ان
يكون المكتوب من جنس الحروف والصوت كما ان نقش
الفرس تصويره على القرطاس فالمصور فرس ولا يلزم من
ذلك ان يكون صورته المنقوشة على القرطاس فرسا انتهى
ووجه الاندفاع ان النزاع انما هو في ان المكتوب هل هو
الفاظ ام وغرض المعترض انه لا يكون المكتوب الفاظا
حقيقة على ما عرفت بل المكتوب انما هو نقش دال على الالفاظ
ولا يكون الفاظا حقيقة والنزاع في ارتكاب المجاز واطلاق
اللفظ على النقش الدال عليه قوله جاريان فيه ان اريد ان القياسين
المذكورين جاريان فيه لا على سبيل التعارض فهو باطل وان
اريد انهما جاريان على سبيل التعارض فهو حق لكنهما جاريان
ايضا على سبيل التعارض في المعنى الاخر الذي قال به الاشاعرة فقوله
معنى اخر لا يجري فيه القياسان المذكوران منظور فيه قوله
وذلك لا يجدي نفعا عدم النفع انما يكون اذا كان محل النزاع
بين الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا المؤلف المنتظم الحادث هل هو
كلام الله تعالى ام لا واما اذا كان ذلك ليس بمحل النزاع بين الفريقين

لانهما متفقان في ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى
والنزاع في ان كلام الله تعالى هل هو منحصر في ذلك او يكون له
معنى اخر سوى هذا المؤلف الحادث فالمعتزلة يقولون بالحصر
والاشاعرة يقولون بعدم الحصر والدليلان اللذان ذكرهما الشارح
من جانب المعتزلة لا يفيدان الحصر المذكور بل انما يفيدان كون
كون هذا المؤلف الحادث كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين
في ذلك واعلم انه يمكن تتميم الدليلين بحيث يفيد الحصر ايضا بان
يقال انه لما ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح ان هذا المنتظم
من الحروف الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي
على ان كلام الله تعالى امر اخر ايضا غير هذا المؤلف الحادث
فيلزم الحصر بذلك المؤلف الحادث فحينئذ يندفع ما ذكره الشارح بقوله
وجوابهما الخ واعلم ان الشارح قال قبيل قوله وجوابهما ان الجزاء
متأخر عن الارادة والتحقيق عليه ان وقوع كلمة كن عقيب ارادة
تكوين الاشياء على ما تقتضيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها
لكن عموم لفظ الشيء حيث وقع في سياق النفي يقتضي قدمها اذ
لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة عليها وتسلسلت
وان جعل هذا الكلام مجازا فلا دلالة على حدوث كلمة كن اذ ربما يجاب
بانه على حقيقته وتقريره انه ليس قولنا للشيء من الاشياء عند تكوينه
وكونه الا هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء

بل

بل غايته انه لو قيل فيه شيء لكان هذا على انك القول لكل
ما اقول لاحد عند ارشاده الا ان تقول لي اعلم فانه لا يدل
على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد
عند الارشاد لكان قولك اعلم انتهى واعلم انما نقلنا سابقا
عن المقاصد ان الواقع بكلمة كن انما هو المحدث لا كل شيء
وقوله تعالى لا يكون محدثا بل يكون حادثا يدل على انه لا يكون كل شيء
مسبوقا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل وايضا قوله تعالى اذا اردناه
يدل بحسب الظاهر انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية
لان اذا للتوقيت فلا يكون وقوع القديم كصفات الواجب
جل شأنه اذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب الاشاعرة
ووقوع الحوادث الغير الزمانية بامر كن بقي في المقام بحث
وهو ان المستفاد من ظاهر قوله تعالى هو ان وجود الاشياء لحصل بارادة
مع كن لا بقول كن فارادة مع كن كافية في وجود الاشياء الا انه
لابد اولا من ارادة قول كن وثانيا قول كن حتى يحصل وجود الاشياء
بعد الارادة وبعد قول كن كما فهم الشارح وتفصيل المقام ان
المستفاد من قوله تعالى ليس الا كون الشيء انما يكون عقيب ارادة
التكوين لا عقيب قول كن لان الفاء في قوله تعالى فيكون بكون
جوابا لقوله تعالى اذا اردناه فيكون الشيء مترتبا على ارادة الكون
لا على قول كن ايضا لان هذا لا يفهم من الاية الكريمة كما يظهر بادنى

الثفات ولهذا لم يجز فيكون بالرفع لا بالنصب ليكون من قبيل ايتني فاكرمك
لان اضمار ان بعد الفاء الواقعة في جواب الامر انما يكون
اذا كان ما قبل الفاء سببا للفعل الذي بعد الفاء كما في ايتني
فاكرمك وليس قول كن سببا ليكون ليصح اضمار ان بعد الفاء
فيكون ويكون منصوبا بان المضمر ويكون الفاء جوابا للامر الذي
هو كن لان الفاء انما يدل على السببية والمسببية اللتين يكونان
بين قوله تعالى اردناه وبين قوله تعالى يكون ولهذا يكون بالرفع
لا بالنصب باضمار ان بعد الفاء وبما حققنا ظهر ان كلام الشيخ
خارج عن جادة التحقيق كما لا يخفى على اهله وفي مجمع البيان في اخر
تفسير سورة يس ثم ذكر قدرته على ايجاد الاشياء فقال انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والتقدير ان
يكونه فيكون فعبر عن هذا المعنى بكن لانه ابلغ فيما اراد وليس
هنا قول وانما هو اخبار بحدوث ما يريده تعالى وقيل ان
المعنى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول من اجله كن فيكون
وقيل ان هذا انما هو في التحويلات نحو قوله تعالى كونوا قردة
خاسئين وكونوا حجارة او حديدا او ما اشبه ذلك وقال
البيضاوي ايضا في تفسير هذا الموضع انما امره انما شأنه
اذا اراد شيئا ان يقول له كن اي تكونه فيكون فهو يكون
اي يحدث وهو تمثيل لتأثير قدرته في مراده بامر المطاع

المطيع

المطيع في حصول المامور من غير امتناع وافتقار الى مزاولة
عمل واستعمال الة قطعا لمادة الشبهة وهو قياس قدرة الله تعالى
على قدرة الخلق ونصبه ابن عامر والكسائي عطفا على يقول
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المفسران يدل على ان خلق الله تعالى
الاشياء وايجاده لها لا يكون بعد قول كن بل بعد ارادة ايجاد الاشياء
كما ذكرنا وروى ثقة الاسلام رضي الله تعالى عنه في كتاب الكافي
عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس
عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني قال قلت لابي الحسن موسى
بن جعفر عليهما السلام ان هشام بن حكم يزعم ان الله جسم
ليس كمثله شيء عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق والكلام
والقدرة والعلم تجري مجرى واحد ليس شيء منها مخلوقا فقال
قاتله الله اما علم ان الجسم محدود والكلام غير المتكلم معاذ الله
وابرأ الى الله من هذا القول لا جسم ولا صورة ولا تحديد
وكل شيء سواه مخلوق انما تكون الاشياء بارادته ومشيته
من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان وهذا الحديث
الشريف يدل على ان ايجاده تعالى بالارادة لا بقول كن قوله
فان الجاري فيه اه فيه نظر لان غرض صدر المدققين هو ان
المقاييس انما يجريان على سبيل التعارض لا انهما جاريان
بغير التعارض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه الا القياس

الثاني قوله ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي بين الاشاعرة
والمعتزلة في انه هل يكون للواجب جل شانه صفة حقيقية غير
العلم والقدرة وهو الكلام النفسي ام لا فالاشاعرة قالوا بان
الكلام النفسي صفة حقيقية له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات الحقيقية والمعتزلة ينازعونهم في ذلك فاذا
الزم على الاشاعرة ارجاع الكلام النفسي الى العلم او القدرة
فلا يبقى الا النزاع في اطلاق لفظ الكلام النفسي على العلم
والقدرة وهذا النزاع اللفظي لا يكون معتبرا عند ارباب البحث
عن المعاني قوله وهو معتبر اي قولهم حادث وقديم حقيقة معتبر
في كل من الوجهين الاخرين لكنه معتبر في الوجه الثاني كلا
وفي الوجه الثالث بعضا قوله اوله اي للكلام علم ازلي يتعلق
الا بما حصل من التاويلين الاول ان المسموع له نوع من الثبوت
في الازل منفكا عن الوجود كما قال به بعض المتكلمين وهذا
غير معقول والثاني ان معنى ازلية كلام المسموع هو ان
العلم الازلي فيكون وصف الكلام بالازلية وصفا لحال
متعلقه قوله فلا حاجة الى ما ذكره اي ما ذكره الشارح بقوله سمع
كلامه الازلي وان حصل ان قيد الازلية مستدرك قوله
وان حصل ان الكلام اي يحصل معنى المسموع بلا صوت وحرف
قوله باعتبار الوجود العيني هذا متعلق بقوله صوت
وحرف

وحرف في قوله بلا صوت وحرف لا بقوله سمع لان المسموع
بلا صوت وحرف انما تحقق باعتبار الوجود المثالي البرزخي او الوجود
العقلي على ما ذكره المحشي لا باعتبار الوجود العيني قوله بالقاية
الضمير المجرور فيه راجع الى اللفظ قوله ما قال اي ما قال الغزالي
قوله فان قيل مطلق الكلام هذا السوال على وجه الاستفهام
والتفتيش لا على وجه الايراد والاعتراض قوله مشترك لفظي
اي انه مشترك لفظي بقرينة قوله او مشترك معنوي قوله
او مشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام موضوعا للقدر المشترك
بين الكلام اللفظي والكلام الغير اللفظي لا لخصوص شيء منهما
كان يكون موضوعا لما ينبئ عن المقصود قوله او مجازي اي
يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا قوله ليسمع الكلام من
باب الافعال لا من الباب الرابع والضمير المستتر راجع
اليه تعالى والكلام بالنصب ليكون مفعول ليسمع قوله على اللفظ
اي على الكلام اللفظي الذي هو من مقولة الصوت والحرف وحاصل
ان معنى الكلام عند الغزالي هو ما ينبئ عن الواقع كالاخباريات
او ما ينبئ عن الطلب كالانشائيات وهذا المعنى الكلي له
افراد ثلثة احدها الكلام اللفظي الذي هو في عالم الحس وثانيها
مدلول الكلام اللفظي الذي لا يكون من جنس الصوت والحرف
وثالثها الكلام اللفظي لكن باعتبار عالم المثال والبرزخ والشي

والثالث يكون بلا صوت وحرف والاول مع الصوت والحرف
فان قوله معناه اى معنى الكلام الذي يكون مشتركا معنويا هو
ما ينبئ عن الواقع اه وهذا المعنى قدر مشترك بين الكلام
الذي بلا صوت وحرف والكلام الذي مع صوت وحرف
لكن الكلام الذي بلا صوت وحرف قسمان الاول معنى الكلام
مطلقا والثاني الكلام اللفظى الذي يكون موجودا في الخارج
البرزخ او العقل فحصل اقسام ثلثة للقدر المشترك المذكور
قسمان منها بلا صوت وحرف وقسم واحد مع صوت وحرف
قوله وان استشهد فيه اى في غير الخالق قوله الا الاطلاع
الحضوري اى الاطلاع الحضوري الخاص قوله القى اليه الكلام
بصيغة المجهول والقائم مقام فاعله هو الكلام بالرفع قوله
بالمعنى المذكور وهو ما ينبئ عن الواقع قوله سيعلق المتكلم الضمير
المستتر في سيعلق راجع الى الكلام بمعنى المنبئ عن الواقع
والمتكلم بالنصب ليكون مفعول سيعلق والاولى ان يجعل الباء
بالمتكلم بدل قوله المتكلم وكانه منصوب بنزع الخافض وحاصل
الكلام ان المعنى ان سماع الكلام بدون الصوت والحرف متصور
لان السماع لا يكون الا الاطلاع الحضوري الخاص ويجوز ان
لمن القى اليه الكلام الاطلاع الحضوري على الكلام الذي
هو قائم بالمتكلم والحق ان هذا راجع الى العلم الحضوري والعلم

الذي

الذي يحصل بالسماع انما هو علم خاص يحصل بحصول صورة المسموع
في السامعة على ما بين في موضعه الا ان لو انه يجوز ان
يحدث الواجب جل شانه صورة المسموع في السامعة
بدون ان يحصل الصوت اولا في الهواء ثم يتموج الى ان
يصل الى السامعة على ما هو المتعارف في السماع قوله
كلا السماعين اى السماعين الذين يكون كل منهما بلا صوت
وحرف لان المحشي الفاضل قال قبيل هذا بقوله والحاصل ان الكلام
الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني
معينا ان اه فقد ظهر من كلامه ان المسموع بلا صوت وحرف
قسمان ومراده هنا من كلا السماعين هو السماعان بلا صوت
وحرف خارجيين وانما حملنا على ذلك لتوافق ما سنذكره
للجواب عن الرابع بقوله وعن الرابع فهو ان يقال الايراد على
ما ذكر هو انه لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام اه فان تحرير
هذا الجواب ان سماع موسى عليه السلام كلام تعالى لما كان
بلا صوت وحرف فلا يلزم ان يسمع من كان قريبا منه
بخلاف ما اذا كان سماع موسى عليه السلام كلامه تعالى بصوت
وحرف خارجيين فانه يلزم ان يلزم ان يسمع من كان قريبا
منه وعلى ما بينا يظهر انه لا يصح تفسير السماعين في كلام المحشي
بالسماع مع صوت وحرف والسماع بلا صوت وحرف فان موسى على

ما دام متعلقا بعالم الملك اي الشهود وبحضور يسمع مع صوت
وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف
قوله وهذا اي عدم التعلق بعالم الملك والمثال وهو عالم
التجرد وهذا العالم انما هو متمنى العارفين قوله واما الجواب
عن الرابع حاصل الجواب ان موسى ع سمع بلا صوت وحرف
والدليل على ذلك انه لم يسمع ما سمع موسى ع من كان الى
جانبه سامعا وان كان قريبا منه ع فعلم ان الكلام الذي
سمع موسى ع كان بلا صوت وحرف لانه لو كان مع صوت
وحرف لوجب ان يسمع من كان قريبا منه ع وفيه نظر
لجواز ان يحدث الله تعالى في سمع من كان قريبا منه ع ما يمنعه
عن السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يقال ان يكون
السماع بلا صوت وحرف بان يحدث الواجب سبحانه
صورة المسموع في السامعة بدون ان يحصل الصوت اولا
في الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى السامع على ما هو المتعارف
في السماع ونظير هذا الرؤية ايضا لان المتعارف في الرؤية
انه يشترط في الرؤية مقابلة المرئي وعدم القرب المفرط
والبعد المفرط وغيرهما مع ذلك ذكروا انه يجوز ان
يحصل صورة المرئي في الحس المشترك بدون مقابلة
المرئي في الخارج بدون تأدية حس البصر الى الحس المشترك

كما

كما هو المتعارف لكن هذا الطريق خرق العادة فيكون معجزة فلا يكون
الا للانبياء ع على ما حققه الشيخ في كتاب الالهيات الشفاء قوله
بالحادثة له اياه اي بايجاد الله تعالى لموسى ع الكلام في هواء خاص
لخصوصيته لموسى ع دون من كان قريبا منه ع ولهذا سمع موسى ع
دون من كان قريبا منه ع قوله اختص السماع بجهة مخصوصة فيه نظر
لجواز ان يوجد الله تعالى الكلام في الهواء لموسى ع من جميع الجوانب
لا من جهة واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل قوله الفاء المتعاطفة
بالرفع خبر لقوله الهام الالهي قوله على ما هو المحتمل ان يكون ما هو اشارة
الى مبحث السمع والبصر وان يكون اشارة الى ما مر في الحاشية المعنونة
بقول الشارح وهو انه يسمع الكلام الازلي بغير المحسوسات فيه نظر
لانه لا يلزم من كون السماع والرؤية قسمين من الاطلاع الحضوري
تعلقهما بغير المحسوسات ايضا نعم لما كان السماع والابصار نوعين
مخصوصين من الاطلاع الحضوري الحسي تعلق السماع بالاصوات
والرؤية بالذوات التي لها ضوء ولون وكل واحد منهما يتصور
بوجهين احدهما بطريق العادة وهو ظاهر وثانيهما بطريق خرق
العادة اما في الابصار فبان يوجد الله تعالى صورة المرئي في الحس
المشترك بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون تأدية صورة المرئي
من الباصرة الى الحس المشترك واما في السماع فبان يوجد الله تعالى صورة
المسموع في السامعة بدون حصول الصوت اولا في الهواء ثم تموج

الا ان يصل السامع على ما هو العادة في السماع وبما ذكرنا ظهر حال
ما ذكره الشارح بقوله لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون
الا بطريق خرق العادة لان خرق العادة انما يتصور في الامور
الممكنة وسماع غير الصوت والحرف غير ممكن الا ان يكتفى في دفع
ان السماع اما بطريق العادة او بطريق خرق العادة على كلا
الطريقين لا يتعلق بغير المسموعات التي هي الاصوات الا ان
يراد بالسماع ما هو اعم من هذا القسم الخاص من الاطلاع
ثم لا نزاع لان النزاع في هذا القسم الخاص من العلم لا مطلق
العلم قوله لا من جهة مخصوصة بل من جميع الجهات قوله في جهة
مخصوصة لا من جميع الجهات قوله فلا يسمع الا من جهة مخصوصة
فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت باعتبار الوجود العيني
وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات فيسمع من جميع الجهات
فعند التامل لا يرجع هذا الجواب الا الى الجواب الاول وعلم انه
يمكن في حقنا ايضا سماع الصوت من جميع الجهات لانه اذا فرض
ان شخصا من الاشخاص يحيط بجميع جوانبه اشخاص ينادون بعضهم
فانه يسمع من جميع جوانبه في آن واحد فكما يجوز ذلك في حقنا
فيجوز ذلك في حق النبي عم بالطريق الاولى غاية ما في الباب ان
يكون موسى عم يسمع من جميع الجهات كلام الله تعالى ونحن نسمع
كلام المخلوق من جميع الجوانب قوله مرجع الضمير المجرور يحتمل ان

يكون

يكون راجعا الى الجواب الثاني وان يكون راجعا الى الجواب الاول
قوله موجودين صفة الصوت والحرف قوله لا يصح عدم الصحة
مبني على ما ذكره آنفا من ان الصوت الموجود في الخارج في وضع
خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات وقد عرفت
ما فيه قوله كان مغايرا للجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني الوجود
المثالي للصوت والحروف لا نفي الوجود مطلقا سواء كان عينيا
او مثاليا والوجود المثالي للصوت والحرف يمكن من جميع الجهات
واما الوجود الخارجي للصوت والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد
عرفت ما فيه قوله على هذا المذكور المراد بهذا المذكور هو
ما ذكره بقوله نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع
آه وحاصل كلامه هو ان الشارح حمل الجواب الاول على نفي الوجود
للصوت والحرف مطلقا سواء كان خارجيا او مثاليا وفي الثاني
اعتبر الوجود المثالي للصوت والحرف ليحصل التغاير بين الجواب
الاول والثاني قوله يلزم ان يسمع الى يمكن منع اللزوم مستندا
بجواز ان يخلق الله تعالى الكلام في هواء خاص له خصوصية وضع
بالنسبة الى موسى عم دون غيره لجواز ارادته تعالى مانعا عن سمع
من هو قريب منه عم قوله المتضمن للجواب الثاني قال قد
ذكر المحشي الفرق بين الجواب الاول والثاني فيما سبق في ذيل قوله نعم
لو حمل آه فكيف يجوز ان يحكم هنا بان الجواب الاول متضمن للجواب

الثاني فلعل الحكم بالتضمن ليس مبنيا على ما ذكره سابقا في قوله
نعم بل الحكم بالتضمن مبني على ما ذكره قبل قوله نعم حيث قال
سابقا فتحصل الجوابين واصل هذا توجيه كلامه وفيه بعد تامل
لانه اذا جاز ان يحمل على وجه يحصل الفرق بين الجواب الاول
والثاني يلزم ان يحمل عليه وحينئذ لا يصح الحكم على التضمن قوله والحادث
نفسه اياه اي ايجاد الله تعالى الالفاظ في لسان النبي عم والحاصل
ان ايجاد الله تعالى الالفاظ في لسان النبي صلى الله عليه وسلم ليس شرطا
لوجود الوحي بل هو شرط لظهور الوحي وذلك الظهور بالنسبة
الى الغير لا بالنسبة الى الذي يوحي اليه كموسى عم قوله مقارنته اي
مقارنته تحقق الالفاظ للوحي قوله عالم الملكوت اي عالم
التجرد قوله وهو الوجه الذي اه الضمير المرفوع راجع الى الوجود
الظلي قوله وان كان بالمجاز اي في بعض الاعتبارات لا مطلقا
قوله في العلم السابق على الممكنات وهذا هو العلم الاجمالي
الذي هو عين ذات الواجب جل شانه قوله متعلقاته عبر بقوله
جميع ما يندرج والضمير المجرور في متعلقاته راجع الى العلم الاجمالي
قوله ومن جملتها اي من جملة متعلقات العلم الاجمالي الذي
هو عين الذات يعني بعض متعلقات هذا العلم الاجمالي هو الكلام
اللفظي الموجود في الخارج فيكون معلوما بالعلم الاجمالي كسائر الاشياء
وله صفة اخرى غير المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي

قو

قوله على المشهور انما قال ذلك للاحتراز عن الكلام النفسي اذا
اول وصرف عن ظاهره مثل التاويل الذي ذكره الشهرستاني
والغزالي والمحشي ايضا وغيرها من التاويلات فانه بعد التاويل
والصرف عن الظاهر لا نزاع مع القائلين بالكلام النفسي
قوله هي حكاية عن الامور الخارجة اي الخارجة عن الاذهان والحكاية
عن الامور الخارجة بالمعنى المذكور انما هي في الاخباريات والمقتضية
انما هي في الامر والنهي لان الامر دال على طلب الفعل والنهي دال على
طلب ترك الفعل والمراد بكون معاني الالفاظ مقتضية للطلب
في الامر والنهي هو كونها بحاله يمكن ان يفهم من الفاظها الدالة عليها
طلب الفعل او طلب ترك الفعل ففي العبارة مسامحة فلا يرد
عليه ان الامر نفس الطلب لا انه مقتض للطلب قوله الموجودة
في الاذهان صفة للمعاني قوله وظني ان من حكم هذا التوجيه
معقول بحسب نفسه لكن مذهب القائلين بالكلام النفسي غير
على ما نقل عنهم يابي حمل كلامهم على ذلك كيف ولو كان مرادهم
ذلك لم يمكن لاحد ردهم وارتفع التخالف بين الفريقين
وقول المص قدس سره والنفساني غير معقول صريح في ان
الكلام النفسي القديم معناه غير ما ذكره المحشي في مقام التوجيه
قوله المعنى الثاني المراد بالمعنى الثاني هو ما ذكره بقوله او بمعنى
العلم بما يتكلم به وبناء على هذا المعنى يكون وصف الكلام

بالازلي وصف لحال المتعلق وهو العلم به والمراد بالمعنى الاول
هو التكلم الحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة قوله او العلم الاجمالي
اه واعلم ان المعنيين اللذين ذكرهما المحشي صحيحان في حد انفسهما
ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك لكن النزاع معهم في اطلاق الكلام
على شيء من هذين المعنيين في كلام المحشي وكان غرض المحشي هو ان كلام
الاشاعرة لا يصح بدون التاويل ومع التاويل يوجب رفع النزاع
فيؤول كلام المحشي الى الاعتراض على الاشاعرة قوله او بمعنى عطف
على قوله بمعنى التكلم الحقيقي وحاصله انه لا معنى للكلام الازلي الا احد
من المعنيين قوله فعلم ذلك كانه اشارة الى انه يصير النزاع
لفظيا لانه لا نزاع للمعتزلة في ازلية العلم فغرض المحشي ان كلامهم
اما ان لا يكون له معنى اصلا ويكون له معنى ولكن حينئذ يصير النزاع
لفظيا واعلم ان التكلم الحقيقي اذا كان عبارة عن القاء الكلام
المعنوي واللفظي يلزم ان يكون عبارة ايجاد الكلام اللفظي او المعنوي
فيكون التكلم الحقيقي راجعا الى الايجاد والتاثير فيكون التكلم الحقيقي
فردا من القدرة فلا يكون غير القدرة كما ذكره المحشي بقوله فهذا
معنى غير العلم والقدرة وغيرهما محل تامل فتامل قوله وبذلك
يندفع التعريف الذي ذكره الى التعريف الذي ذكره الشارح مبني على ما هو
مذهب الاشاعرة من ان الكلام النفسي هو عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي وبناء على ذلك لا ينطبق التعريف لان الكلام الازلي

لذا كان

اذا كان مدلول الكلام اللفظي وبناء على ذلك لا يندفع
التعريف لان الكلام الازلي اذا كان مدلول الكلام اللفظي كما
هو مذهبهم يكون التعريف لجامع لان مدلول اللفظ الحادث حادث بالضرورة
على ما سيذكره المحشي بل يرد قايل بانه لو كان مرادهم من الكلام
الازلي ما ذكره المحشي لم يكن تعريف اصلا لكن راجعه المحشي هو ان
ما ذكره المحشي معنى الكلام الازلي خلاف ما نقل عنهم من مذهبهم
لان المنقول عنهم هو ان الكلام الازلي والكلام النفسي هو مدلول
الكلام اللفظي وما ذكرنا يظهر حال ما ذكرنا سيذكره المحشي بقوله الا
تعرض ح ولقوله حتى يندفع التعريف المذكور عن كلامهم بلا تمحل قوله
هذا صريح الى فيه نظر لان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ومذهبهم في الكلام النفسي والكلام الازلي هو ما ذكرنا وليس مذهبهم ان
الكلام النفسي والكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو زائد على
الاثر كيف وان جميع الصفات الكمالية زائدة على ذاته تعالى
عندهم والحاصل انه فرق بين ان يقال ان مرادهم ذلك وبين ان
يقال ان المعقول ذلك والمسلم هو الثاني دون الاول ولكن الى القائل
قوله فلا يعقل اشارة الى ذلك قوله المعاني المذكورة وهي القضاء
الازلي والقدرة على الالقاء والعلم الاجمالي بالالفاظ والمعاني
قوله كما هو معلوم بالعلم الازلي لان التكلم الازلي متعلق بالعلم الازلي
حتى يصح كون متعلق التكلم الازلي ازليا بل التكلم الازلي انما يتعلق به

يكون ذلك الشيء معلوما بالعلم الازلي وذلك الشيء هو ماهية التكلم وهو
حادث والعلم به ازلي ولا يخفى عليك ان الوجه المذكور كما
ان صدر ذلك التحمل لكن في قوله عبر زائد على ذاته قوله ما صدق
المعنيين المذكورين وهما التكلم بالحق والعلم الاجمالي بما يتكلم
به قال السيد في طلب الرجل انه اراد ورد عليه ان ما يجده
احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن في نفس
نفسه واما نفس الطلب والاستدعاء كونه متغايرا بل قيل انه
غير ممكن لان وجود الطلب بدون المطلوب منه محال
قوله الاولى وجه الاولوية هو ان التكلم انما هو بمعنى خلق الكلام
والكتابة وايجاد الكلام والكتابة لا خلق الحروف الدالة نعم
خلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكتابة وخلق الحروف الدالة
لازم لخلق الكلام والكتابة واما قال والاولى لانه يمكن ان
يقال ان المراد بخلق الحروف الدالة خلق الكلام والكتابة
من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم قوله وهو امر اعتباري
اي صفة اعتبارية لا صفة حقيقية قوله على الحق المراد بهذه
الحقائق هي المعاني الحاكية عن الامور الاخر والمراد بالامور
الاخر الاشياء المحكية قوله على التعميم المذكور اي المذكور
سابقا من المراد بماهية التكلم المعنى الاعم وهو الاعم من اللفظ
والمعنى وبالجملة الكلام اما ان يراد به ماهية التكلم فهو كنفسه حادثة
قائمة

قائمة بالهواء الا انه لا يخلو عن المتكلم ان يكون الكلام بمعنى التكلم ماهية التكلم
فالحادث يلزم ان لا يكون احد منا الصوت متكلما واما ان يراد
به مدلول ماهية التكلم وهو ارجع الى العلم على ما مر سابقا والكلام
في ثبوت العلم على صفة غير العلم والقدرة وغير سائر الصفات
حتى يلزم وجود الكلام النفسي على ما يدعيه الاشاعرة قوله
فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ لما ذكرنا غرض المص
ان النزاع في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ حتى يصير النزاع لفظيا
بل مقصوده انه قالوا نعم ولم يدل دليل عقلي ولا نقلي على ثبوت الكلام
النفسي بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة فلا يكون كلامهم النفسي معقولا
اي مثبتا بالدليل اذ لم يدل دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت صفة
غير العلم والقدرة وايجاد الكلام وخلق الالفاظ والحروف
الدالة يطلق عليها الكلام النفسي واما معاني الالفاظ فليست الا صورا
ذهنية وصفت بها والفاظ والصورة الذهنية من العلم
فيكون الكلام النفسي راجعا الى العلم والحال ان مذهبهم ان الكلام النفسي
صفة غير العلم والقدرة وسائر الصفات قوله قلت هذا تاويل
صحيح ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال ان هذا الكلام
التاويل لا يصح من جانبهم بناء على ما هو المقرر في مذهبهم ان الكلام
النفسي صفة قديمة غير العلم والقدرة والارادة وغير سائر الصفات
وبناء على هذا التاويل ينهدم ما تقرر في مذهبهم وهو ظاهر لا يخفى

قال الش وقد شرحناه في منتخب المسموعات لا بأس ان ينقل
عبارته ها هنا قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من الحروف
ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي قال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واما
الكلام النفسي فمغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات
المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك وافحمهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني
علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك
النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما
لفظ صادر عنه والثاني الارادة والكراهة فانه يتعلق بالمامور
او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان
مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسانيا ليس وراء
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما ما يثبت الشارع
فاما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المعنى الاصلي
من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر ولهذا الاستاد يسمي كلاما
فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه الموصل
بها الى المعنى فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة فالاشاعرة يدعون ان

نسبة

نسبة احدهما الى الاخر قائمة بنفس المتكلم مغايرة للعلم لان المتكلم
قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر
غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
ام لا وكالمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر بما هو يريد ان
لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود
في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا فلا
ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يتاتى في النهي استدلالا واعتراضا
فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهي الرجل
عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه
ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل ان يقول
المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن
مطلقا انتهى واعلم ان دليل الاشاعرة على ما نقله الشارح في تجريده
فالاشاعرة يدعون نسبة احد طرفي الخبر كان مشتملا على اثبات مغايرة
الكلام النفسي للعلم والارادة والكراهة فذكر الشارح الاعتراض على اثبات
المغايرة للامر والنهي وبقي شيء اثبات المغايرة للعلم بلا اعتراض
فاراد الشارح ان يعترض عليه وحاصل اعتراضه ان المستدل ان اراد
ان المعنى النفسي في صورة الاخبار عما لا يعلم مغايرة للعلم بمعنى التصديق
فهو مسلم ولا يضر المعتزلة لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي عين العلم بمعنى

التصديق بل قالوا ان الكلام النفسي يرجع الى العلم بمعنى ادراك مدلول الخبر
مطلقا اي سواء كان مع التصديق بنسبته اولا وان لم يرد اداوه
في صورة الاخبار عما لا يعلم بكون المعنى النفسي غير الادراك المطلق لمدلول
الخبر فهو غير مسلم لان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير
للعلم بمعنى التصديق في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر
اعني حصوله في الذهن مطلقا اي سواء كان حصولا تقريريا او تصوريا
وبما وجهنا كلام الشارح يندفع عنه ما اورد عليه المحشي بقوله والخبر
عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق
والمحشي حمل كلام الشارح على نصرة الاشاعرة وبيان اثبات
مغايرة المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان
ما ذكره انما يفيد مغايرة المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى التصديق
لا العلم بمعنى الادراك المطلق وقد عرفت ان كلام الشارح ليس نصرة
الاشاعرة حتى يرد عليه الاعتراض بل هو اعتراض عليهم على ما حررنا
وقال المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة في مبحث الكلام
النفسي ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة الكلام
فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي
هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم القائم
بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات وكلامه تعالى هي
الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا

الكلام

الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن
العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلاما له كما
ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي ذكرناه غير
ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة
ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه من الاصوات
والحروف وما يشمل الاصوات والحروف في الخارج ولا ما هو المشهور
عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري كما يظهر بالتأمل الصادق ولما كان علمه تعالى
واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على
ما في جميع الكتب والمصحف باللغات المختلفة والاضافات والاثبات
ولما كان الكلام ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر
اذ لا مخاطب موجود في الازل يشمل الماضي والحضور والاستقبال فيه
بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود
بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال
قال فقد اطرد العرف عن ائمة الدين انهم اذا
بكت به يسمى متكلما وينسب اليه ذلك الكلام ما بر قوله والكلام كما
يقال قال الشافعي كذا وكذا وابو حنيفة كذا وكذا وانما ينسب اليهم
هذه الاقوال لانهم كتبوه فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا
القبيل كما قوله المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى بسبب انه كتبه في اللوح

المحفوظ او اوجده في لسان الملك او الرسول ثبت. اما اولا
فلان من لم يصدر عنه الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان
اوجد النقوش ولكن من علم ان الشخص يقصد بتلك الالفاظ والحروف
لا يسمى متكلما ولا ينسب القول اليه من كتب شيئا من الكلام بسبب
اعتقاد انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه لم يكن له الكلام النفسي
لم يسمه متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه النقوش
عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على
انه اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها
صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة
والقول بما قاله المعتزلة يؤدي الى امكان ان لا يكون الكلام
صفة اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها
والتجوز عن الظواهر من غير ضرورة مستنكر على انه لا يمكن
الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزم القدح في كونه
متكلما بالمعنى العرفي كما سبق لعدم ثبوت الكلام النفسي بما ذكرنا
من التحقيق [illegible] الاشعري من [illegible] كلام [illegible] حيث
اما اولا فلان قوله ان صفة التكلم فيما عبارة عن قوة التأليف
الكلام انما يستلزم ان يكون صفة التكلم راجعة الى صفة
القدرة لان قوة التأليف هي القدرة على التأليف والاختراع
والمعتزلة في ذلك ولو تنزلنا عن ذلك فنقول [illegible] والكلام

اللفظ

[illegible]

اللفظي لان التكلم والكلمات المترتبة التي في الخيال لا وجود لها في
الخيال وجود عيني فيكون راجعا الى العلم والقول بان الاشياء تحصل
بانفسها في الذهن لا باشباحها لا ينفع في هذا المقام لان اللازم
من حصول الاشياء بانفسها في الذهن هو حصول حقيقة الاشياء
وماهيتها لا باشخاصها لان التشخص الذهني غير التشخص الخارجي على ما تقرر
في موضعه فالذي حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام
اللفظي وبالجملة لا نسلم ان الالفاظ المترتبة في الخيال فرد من
الكلام اللفظي ولهذا لو كان شخص يرتب في خياله الفاظا دالة
على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان يقال انه لم
يتكلم ولم يأت بكلام واما ثانيا فلان قوله صفة الكلام القائمة
بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات [illegible] ترجع
الى القدرة بتأليف الكلمات [illegible] للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلاما نفسيا مغايرا للعلم
والقدرة من الصفات على ما هو مذهب الاشاعرة فلا يصلح هذا ان يكون توجيها
لكلامهم واما ثالثا فلان قوله وكلمه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة بذاته
من علم القديم [illegible] ان اراد ان الكلمات [illegible] وجود علمي [illegible] سواء
العلم [illegible] فهو حق فلا نزاع للمعتزلة في ذلك لان جميع الاشياء سواء
الفاظا او غير الفاظ معلومة له تعالى في الازل لكن الالفاظ والكلمات
المترتبة باعتبار وجودها العلمي ليست [illegible] الكلام اللفظي ولهذا لو تخيل واحد
منا كلمات مترتبة [illegible] ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان

في حقه انه لم يتكلم في تلك المدة وان اراد ان تلك الكلمات المترتبة تقيد علمه تعالى
وان ذلك بسبب علمه القديم والقدرة الحادثة فهو صحيح على ان المحرر فيه
ذلك وان الكلام هو ما يكون من جنس الاصوات والحروف يلزم قدم غير الله
ايضا وهو باطل باتفاق المليين ومع ذلك يلزم جواز ان يكون
الممكن الواجب في صفة من صفاته تعالى باعتبار الجنس او النوع وهو الكلام لان
الكلام الممكن ايضا من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من
جنس الاصوات والحروف ومع ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي فلابد
ان يكون لفظه واحدة وردان احدهما فيه تعاقب وتدريج كالكلام
اللفظي الموجود في الخارج والاخر ليس فيه تدريج وتعاقب كالكلام
اللفظي الذي في الذهن فانه لا تدريج ولا تعاقب فيما بين
الكلمات باعتبار الوجود العلمي على ما صرح به المحقق الدواني في
شرح العقائد فنقول اذا جاز ذلك فليجز ان يكون لفظه الكريم
فردان احدهما ان لا يكون اجزاؤها مجتمعة والاخر يكون اجزاؤها
مجتمعة وبهذا يسقط على ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد
فظهر ان الكلام اللفظي اذا حصل في الذهن لا يكون فردا
من الكلام اللفظي بل يكون فردا من العلم وفي طي ما ذكرنا ظهر
حال قوله وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر
لان الازلي هو ازلي ليس الا العلم والقدرة لا الكلام حتى
يصح ان يكون خطابا متوجها الى مخاطب مقدر لان الخطاب

فرع الكلام واما اذا ما لان قوله وامتيازه عن العلم ظاهر فان
كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلاما له فان كلام غيرنا معلوم لنا
وليس كلامنا لا يدل على مطلوبه لان غاية ما لزم من ذلك هو ان
كلامه تعالى ليس عين علمه تعالى لان علمه تعالى يتحقق في موضع ولا يتحقق
كلامه تعالى في ذلك الموضع ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان مراد من قال ان الكلام
النفسي راجع الى العلم ليس مراده ان الكلام النفسي عين العلم المطلق
بل مراده ان الكلام النفسي فرد من افراد العلم المطلق فيكون الكلام النفسي
قسما من العلم واخص منه فتحقق العلم في موضع بدون تحقق الكلام
النفسي فيه لا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا من العلم وايضا
يتوجه عليه اي ورد من النقض هو انه لو تم لدل ما ذكره من الصحيح ان يقال
علمنا قد يتعلق بغير احوالنا وهو معلوم لنا وليس احوالنا فلا يمكن
علمنا باحوالنا من باب علمنا وهو كما ترى وايضا علمنا المتعلق
بالبناء في قصدنا ان نشبه غير علمنا بالبناء زيد مثلا فلا يكون الاول
منهما علما بالبناء بل صفة اخرى اذ لنا ان نبني بهذا العلم
البناء وليس لنا هذا بالعلم الاخر فلا يكون مبدأ احدهما
هو مبدأ الاخر فالحق ان هناك علمين احدهما علمنا بكلامنا
وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان نتصرف
به بكلامنا في الخارج وليس الثاني منهما كذلك وليس يلزم منه ان
يكون الاول منهما اصواتا مركبة ليكون هناك كلام والثاني

[العاقل هو محمود البزاز ... الجديده]

ان لي ان قصدت ان اذكر كلاما ولم اذكره كيف لا ولو كان
ما رتبناه في علمنا كلاما للكفر احد منا بتخيله كغو انتهى كلام المجدد
بالفاظه وفيما ذكرنا طرد حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس
مادهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه وذلك هدعوى ان من ادعى
ان كلامه تعالى علمه ليس مراده الا ان كلامه تعالى نوع من العلم وقسم
من العلم واخص منه وقد عرفت ان الالفاظ المرتبة في الحفظ وكذا
مدلول الكلام النفسي ليس الا قسما خاصا من العلم وهو وفرد اخص فما
ذكره ليس الا عين مادهب اليه الحكماء لا انه ليس مادهب اليه الحكماء
واما خامسا فلان قوله ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاصارات والالهامات يرد عليه ما اورد من ان الاسم من
سمول العلم سمول الكلام وكيف يتصور ذلك وانى يتاتى ان
يكون كلام واحد عربيا وعبريا وسريانيا وفارسيا وهنديا
وبالجملة لا يتصور ما هو كلام حقيقة يدل الا رجاع في العلم يكون
كلاما واحدا شاملا لجميع اقسام الكلام نعم علمه الكلام يكون
شاملة لجميع اقسام الكلام ومتقدمة اليها وجميع الطبايع من المجردات
ولا يكون علمه الكلام قائمة بالهواء بل ما هو الكلام حقيقة وهو
القائم بالهواء انما هو فرد الكلام لا علمه واما سادسا فلان
قوله واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات صفة الكلام

[illegible]

له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات سيما العلم
انه ان اريد ان ظواهر النصوص دالة على انها مغايرة بالذات فممنوع
بل يدل على المغايرة في الجملة وان حمل ما ورد في الشرع من صفات الواجب تعالى
بعضها مغاير مطلق للبعض بالذات كالعلم والقدرة وبعضها لا يكون
كذلك كالمعطي والرازق فان الرازق اخص من المعطي ومثل ذلك
كثير فلم لا يجوز ان يكون الحالق والمتكلم مثل المعطي والرازق فلا يكون
الحالق اعم من المتكلم لان المتكلم هو الحالق الخاص وفائدة ورود المتكلم
بعد ورود الحالق على ما ذكره المصنف قدس سره في شرح رسالة مسئلة
العلم هي انه لولا ورود الشرع بكونه تعالى متكلما لتوهم العوام ان
القرآن ليس كلام الله تعالى بل يكون وحيا بان يكون معنى القرآن
من الله تعالى واللفظ من الرسول لان الله تعالى خالق لكل شيء فجاز ان
يكون معناه خالقا لكل شيء اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها فيتوهم ان
خلق الكلام بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم فورود الشرع بان الله تعالى خالق
الكلام اللفظي كالنبي صلعم وغيره من افراد الانسان وانه ما في الباب
ان غير الله تعالى محتاج في الالة المخصوصة بخلافه تعالى كما ان الله تعالى سميع
وبصير من دون الاحتياج في الالة المخصوصة كغيره تعالى وكما سابعا
فلان قوله التي ورد نفى الظاهر من غير ضرورة مستنكر يرد عليه
ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي هو اثبته الاشعري
ومتابعوه بل هو راجع في العلم على ما مر فالضرورة البرهانية داعية

على نفسيه وظهر بهذا حال قوله على انه لا يمكن الدلالة على نفي الكلام
النفسي واما اثباتنا فلان قوله لو نفوه لزم القدح في كونه متكلما يدل
عليه ان هذا انما يرد لو نفوا انه تعالى لا يكون موجدا للاصوات
والحروف الدالة على معنى بالوضع لان ذلك في عرفهم ان الكلام
حقيقة ليس الا الاصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع وهم
لا ينفون ذلك بل بما يقولون في اثباته والذي نفوه هو الكلام
النفسي الذي يقول به الاشعري ومتابعوه ومن ذلك النفي لم يلزم
القدح في اثبات الكلام بل هو نقره في اثبات الكلام وفي
طي ما ذكرنا ظهر حال قوله وبعد ثبوت كلام النفسي تم ما ذكرناه
قوله وبتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات
في معاني الالفاظ فيه نظر لانا لا نسلم ان الاشعار بالذات انما
يكون في معاني الالفاظ بل الاشعار بالذات انما يكون في
الالفاظ لان التفهيم والتفهم انما يكون بالالفاظ فاذا كان
طريق فهم المعاني هو الالفاظ فالمشعر للطلب والحكاية ليس
الا الالفاظ نعم لو كان طريق فهم المعاني غير الالفاظ لم تصح
فلا نزاع في انه يكون غير الالفاظ ايضا مشعرا للطلب والحكاية
وقد وقع نظير ذلك في بيت الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قوله انما يكون بالحقيقة
معاني الالفاظ الموضوعة الى آخره فيه نظر لانا لا نسلم ان معاني
الالفاظ

الالفاظ تنقسم الى الخبر والانشاء بل الالفاظ تنقسم الى الخبر والانشاء
ومعنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ان الخبر لفظ يحتمل
معناه يحتمل الصدق والكذب لان كلهم ما يحتمل عبارة عن اللفظ
ومعنى الخبر لفظ يحتمل معناه الصدق والكذب وكذا الانشاء لفظ
معناه يقتضي الطلب ونظير ذلك كثير مثل ما يقال الكلام
ما دل على معنى في نفسه اي لفظ دل على معنى في نفسه فلفظ ما
وان كانت عامة بحسب الظاهر لكن العموم ليس بمراد بل
المراد الخاص وهو اللفظ وبالجملة الخبر والانشاء لا يكونان حقيقة
بصفة شيء الا اللفظ قوله والطلب للامر بالحقيقة هذا انما تم اذا
لم يكن لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الامر بالقيام والامر
ليس كذلك لان في اللغة العربية يكون لفظ خاص للامر بالقيام
ولا يصح الامر بدون غيره من الالفاظ العربية وكذا في التركي
وغيره من اللغات لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح بدون
غيره فلخصوصية لفظ كل طائفة دخل في الامر بالقيام ولا يحصل
الغرض بدون ذلك اللفظ حتى لو اتى بغيره لاختلف الا بالحقيقة
قوله على كل من التقديرين اي سواء كان الكلام هو اللفظ فقط
او اللفظ والمعنى قوله فلا يصح وجه عدم الصحة هو انه اذا كان الكلام
مؤلفا فلا بد له من تميز بعض الاجزاء عن بعض وترتيب فيما بينها
وهذا لا يتصور الا باعتبار الوجود العيني او الوجود الذاتي

نا شئ موجود في الخارج قوله واعترض عليه آه المعترض هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة ودعوى الاشعري الى ان كلام
تعالى ليس بحروف ولا صوت بل معنى القائم بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة
على المعنى المقابل للفظ وسموه بالكلام النفسي وهو المدلول اللفظي للكلام اللفظي
المركب من الحروف وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف بذا الكلام
وزعم انه يستلزم مفاسدة كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين
دفتي المصحف كلام الله مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام
حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم التحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي
لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال فوجب حمل كلام
الشيخ على ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي
عنده مجموع اللفظ والمعنى قائما بذاته القديمة مكتوبا في المصاحف
مقروا بالالسنة محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة والحفظ
والقراءة فانها وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم
مساعدة الالة فالتلفظ حادث والملفوظ قديم والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون
الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متاخر والاصحاب الا انه بعد التامل يعرف
حقيقة انوار وقد سبقه في مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
في كتابه

في كتابه المسمى بنهاية الاقدام في علم الكلام واورد عليه ما ذكره
من لزوم المفاسد ان منكر كلامية ما بين الدفتين انما
يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من
مبدعات الله تعالى دال على ما هو كلامه حقيقة وقائم بذاته
ولكنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة
لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر الاشاعرة الذين عبر عنهم
بمتاخري الاصحاب على ذلك وما اختاره من قدم اللفظ
وان الترتيب فينا لقصور الالة امر خارج عن طور العقل
وهو من قبيل ان يقال يمكن ان يكون حركة لا يتعاقب اجزاؤه
وانما تتعاقب اجزاؤه الحركة فينا لعدم مساعدة الالة بل
كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات
القائمة بنا متحدة بالحقيقة حتى يصح ان لو ان تلك الاصوات
قائمة به تعالى من غير ترتب فينا مترتبة لقصور الالة الالهي كلام
واما اورد على صاحب المواقف وارد على مذهبهم لكن يرد عليه
ايضا على بعض الاحتمالات كما ذكرناه فيما سبق قوله لنا وهذا
المقام كلام قد نقلنا عنه ذلك مع استقصاء الفحص فارجع اليه
قوله فان كلام غيره تعالى معلوم لنا قال في شرح العقائد بدل ابدا
الكلام وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم
لنا فقد تعلق به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة فهنا فليكن كلام

بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا في غيره وما رتبه غيرنا
فهو كلام الغير انتهى وتوضيح ذلك انه لو كان الكلام عين العلم لزم
تحقق الكلام في اي موضع تحقق العلم في تعالى لكنه باطل والمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه يتحقق العلم
بدون صفة الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وقد
علمناك بقا ان هذا انما يدل على ان صفة الكلام ليس عين
صفة العلم ولا نزاع في ذلك لان المولى القائلين بان
الكلام راجع الى العلم لم يقولوا ان الكلام عين العلم المطلق
بل هم يقولون انه قسم خاص من العلم وكون العلم المطلق
اعم من الكلام لا ينافي ذلك قوله وليس كلامه اي كلام الغير
ليس كلام تعالى حتى يصدق انه في اي موضع يتحقق علمه تعالى
يتحقق كلامه تعالى وانما وجهنا كلامه هنا على وجه يكون موافقا
لما ذكره في شرح العقايد لانه لو ابقى على ظاهره لكان معنى ظاهر
كلامه ان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى ولا يكون كلام الغير
كلامه تعالى فاللازم من هذا مغايرة كلام الله تعالى لكلام
الغير وهو ليس بمطلوب قوله لم يصرح بان الكلام النفسي قديم وان
صاحب المواقف صرح بان الكلام النفسي عند الشيخ الاشعري
مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قايما بذاته وظاهر
ان ما هو قايم بذاته تعالى صفة له تعالى فالتصريح بالقيام في

حكم

وحكم التصريح بكونه صفة وبناء على ذلك قوله وترتب الحروف
والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الالة لا فيه صرح بان
الالفاظ قايمة به تعالى بدون الترتيب كما فينا قوله واما اراد بحضور
قيام الصور العلمية بذاته فيه نظر لانه يرجع كلام النفسي الى العلم
وهو ليس بمذهبهم بل هو مذهب المعتزلي فلو كان مذهب الاشعري
ايضا ذلك لا ارتفع النزاع بينهم قوله راجع الى كلام صاحب المواقف
هذا الرجوع بناء على المعنى الذي ذكره لكلام صاحب المواقف وقد عرفت
ما فيه قوله لا يستلزم يعني ان ارادة ايجاد الكلام في الازل
لا يستلزم وجود الكلام في الازل لجواز ان يكون وجوده لا في الازل
هو ممتنع على غير الواجب تعالى قوله فيحقق كلام الاشعري يعني
ان كلام الاشعري لا يكون له وجه معقول ما لم ينته الى هذا التحقيق
لان مذهب الاشعري هو هذا التحقيق قوله بناء على انه حقيقة
في الكلام يعني ان المبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظي واطلاق
الكلام على غيره مجاز قوله فاعلم ذلك يمكن ان يكون هذا
اشارة الى انه بعد اثبات وبيانات الاربع يصير النزاع لفظيا
بين الطائفتين قوله لا احتياج اليه اي الى التاويل المذكور من
وجوه اربعة قوله فان قيل الخ حاصل قوله حاصل الاثبات
الاحتياج الى التاويل المذكور ورد ما ذكره بقوله بل كلامه ليس
الا في عدم الاحتياج اليه وحاصل الاثبات ان نظر الامرين

زيد بهما ان التكلم صفة كمالية وثانيهما العبارات الواقعة
في الشريعة مثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ يظهر عليه انه لا بد من ارتكاب
التاويل المذكور قوله انما هي في العبارة يعني ان مآل التمادي والثلاث
الاربعة واحد والاختلاف بينها بحسب العبارة فقط
قوله قلت لا شيء من هذين الباعثين المراد بالباعثين
هما كون التكلم صفة كمالية والعبارات الواقعة في الشريعة
يعني ان هذين الباعثين ليس بوثيقين ومعتبرين عند المص
قدس سره والمعتزلة اما كون التكلم صفة كمالية فلانه ان
اريد بالتكلم التكلم بالفعل يكون التكلم ح صفة اعتبارية
لا صفة كمالية لان التكلم بالفعل حادثة والحادث لا يصح ان
يكون صفة كمالية له تعالى لان الحادث لا يكون ازليا فيلزم
عدم تلك الصفة الكمالية في الازل فيلزم النقص وهو ظاهر
وان اريد بالتكلم التكلم بالقوة اي القدرة على القاء الكلام
الى الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة فالصفة الكمالية
القدرة فلا يكون التكلم صفة اخرى من الصفات الكمالية عند
المص قدس سره والمعتزلة واما العبارات الواقعة في
الشريعة فلا يدل الا على الاندراج في العلم الاعلى لا الاندراج
في العلم الاجمالي بل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ

صريح

صريح في الاندراج في العلم التفصيلي والعلم التفصيلي حادث
فكلام الله المندرج تحته حادث ايضا قوله فيتوجه ان المراد
آه ان اراد ان مراد صاحب المواقف هذا فهو كما ترى لانه ح
يرجع الى العلم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل يصير موضع النزاع محل آخر
وهو ان الصفات الكمالية له تعالى هل هي زائدة قائمة بذاته تعالى
كما يقول به الصفاتية او لم يكن زائدة بل يكون عينا له تعالى كما
يقول به اهل الحق وبالجملة هذا التوجيه لا يكون موافقا لمذهب
الاشعري على ما مر سابقا نعم لا نزاع في ان ما سوى الكلام النفسي على
ما يقول به الاشعري لا معقولية له بدون ان يرجع الى العلم والقدرة
قوله صاحب المواقف ترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا
لعدم مساعدة الآلة صريح في ان العلم علمه تعالى هو فرد اللفظ لانه لو
لم يحمل على فرد اللفظ لم يكن لقوله وترتب الالفاظ فينا لقصور الالة
لانه اذا حمل على العلم بالالفاظ لم يكن للالفاظ فيه ترتب الا فينا
وجه لبيان الفرق بيننا وبين الواجب جل شانه ح وبناء
على توجيه المحشي لا يكون فردا للفظ قائما به تعالى بل يكون القائم
به تعالى ح هو فرد العلم على ما مر سابقا لا فرد اللفظ قوله
ولم يقل به الاشعري المشهور ان الاشعري يقول بزيادة الصفات
الكمالية له تعالى على ذاته على ما سينقله الشارح في شرح قول المص والمعاني
والاحوال والصفات الزائدة عينا لكن مع ذلك نقل ايضا

ان الاشعري يقول ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره ووجه كلام
بان مراده ان صفاته تعالى لا هو اي لا تكون عين ذاته ولا غيره
اي لا تكون غيرا مباينا منفصلا بل تكون تلك الصفات
الكمالية قائمة بذاته تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد المحشي
من قوله ولم يقل به الاشعري ان الاشعري لم يقل بالمغايرة بمعنى
المباينة والانفصال على ما ذكره الموجه قلت ما ذكره
المعترض بقوله فان قيل يمكن ان يكون الى آخره لا يتوقف صحته على
كون المغايرة بمعنى المباينة والانفصال حتى يتوجه عليه ان الاشعري
لم يقل به بل صحة كلام المعترض مبنية على كون الغير بمعنى ان
لا يكون ذاتا ولا ذاتيا وظاهر ان الاشعري يقول بهذه
الغيرية في صفاته تعالى لانه يقول بان صفاته تعالى معان
زايدة على ذاته تعالى قائمة بذاته تعالى وكان المحشي تفطن بمثل
كلام وقال والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك الكلام القائم بانه
كان يعني شيء : هو ان العلم عند الاشعري صفة واحدة قائمة
بذاته تعالى لها اضافات وتعلقات الى المعلومات كما ان
القدرة صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها تعلقات الى
المعلومات لا ان العلم عنده بحصول صورة الاشياء في العالم حتى
يكون قائلا بحصول صورة الاشياء في ذاته تعالى على ما يقول به بعض
الفلاسفة من المتقدمين ويستنبط الشيخ من الاشارات

من المتاخرين

من المتاخرين قوله عن الجواب المذكور اي عن الجواب الذي ذكره الشارح
هناك بقوله وجوابه انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام
الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الى آخره قوله
عند الخصم اي المعتزلة يمكن ان يقال ان الخصم كما انه لا يسلم الاشتراك
اللفظي كذلك لا يسلم كون الكلام النفسي بالمعنى الذي ذكره صاحب
المواقف بناء على ان المشهور في معنى الكلام النفسي هو ان
الكلام النفسي معناه مدلول الكلام اللفظي لا الاسم من اللفظ
والمعنى او مجموعهما قوله عن المعنى المتعارف للكلام هو الكلام اللفظي
لا مدلول الكلام اللفظي ايضا على ما يفهم من الجواب الذي ذكره الشارح في رد
الوجهين الاولين للمعتزلة ولقائل ان يقول كلام صاحب المواقف
ايضا مشتمل على العدول عن الغير المتعارف لان المعنى المتعارف
للكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي لا المجموع من اللفظ والمعنى ويكون
ذلك المجموع قائما بذاته تعالى واذا كان قائما به تعالى يكون ذلك
المجموع القائم به تعالى صفة له تعالى ويكون التصريح بالقيام كالتصريح
بكون ذلك القائم به تعالى صفة له تعالى كما مر قوله مراد صاحب المواقف
هو انه علم من الدين ضرورة ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى
حقيقة يعني اوجده الله تعالى حقيقة لا مجازا فهذا امر من ضروريات
الدين فمن انكره كفر مطلقا اي سواء كان اطلاق الكلام على ما بين
دفتي المصحف حقيقة او مجازا فلما قال الاصحاب ان ما بين دفتي

المصحف كلام الله تعالى مجازا او حقيقة هو المعاني يفهم من ظاهر كلامهم
ان ما بين دفتي المصحف ليس من المخلوقات الواجب حمل كلامهم على ان
موجداته تعالى حقيقة بل ما هو من موجداته تعالى ومخلوقاته تعالى حقيقة
هو المعاني فيرد عليهم اعتراض صاحب المواقف وهذا الاعتراض
انما يتوجه اذا لم يؤول كلامهم واما اذا اول كما فعله الشارح تبعا
عنهم وكان صاحب المواقف تفطن بهذا التأويل واشار
اليه بقوله الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة ما ذكره يعني يمكن
التأويل من وجه آخر بحيث يندفع الاعتراض لكن التأويل
المختار هو ما ذكره صاحب المواقف بناء على اولوية جواب
من وجهين كما ذكره المحشي قدس سره بقي في المقام شيء وهو
انه ان اريد من ما بين دفتي المصحف النقوش الدالة على الالفاظ
التي هي كلام الله تعالى حقيقة فظاهر ان كلام الله تعالى ليس حقيقة هذه
النقوش وان اريد ان ما بين دفتي المصحف من النقوش لم يكن
كلام الله تعالى حقيقة بل مدلول تلك النقوش كلام الله تعالى فهو حق ولكن
لا وجه للقول بان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة
بل يكون اطلاق كلام الله تعالى على تلك النقوش مجازا من قبيل
اطلاق اسم المدلول على الدال الا ان لو ان تلك النقوش وان
لم يكن كلام الله تعالى حقيقة لكن جرى عليها احكام كلام الله
تعالى ولهذا لا يجوز مس تلك النقوش بدون الطهارة فكانها

كلام

كلام الله تعالى حقيقة بحيث لا يجوز انكار كونها كلام الله تعالى شرعا
لا عقلا قوله قد عرفت ما فيه في الحاشية المعنونة بقول الشارح وهو القديم
عنده قوله اقول وذلك انما يكون غرض المحشي قدس سره توجيه كلام
صاحب المواقف بحيث يندفع اعتراض الشارح وحاصل التوجيه
ان الترتيب في الالفاظ انما يكون باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار
الوجود العقلي ايضا فمراد صاحب المواقف ان الالفاظ ليس
فيها ترتب باعتبار الوجود العقلي وفيه ان هذا الكلام حق
لكن لا يمكن حمل كلام صاحب المواقف على هذا لان قوله ترتب
الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة يأبى عن هذا
التوجيه لان عدم الترتيب في الالفاظ باعتبار الوجود العقلي ليس
مختصا بجنابه جل شانه بل فينا ايضا كذلك فلا وجه حينئذ لقوله انما
هو فينا لعدم مساعدة الآلة فلا بد من الحمل على الوجود الخارجي
حتى يتصور في بادي الرأي ان ترتب الحروف والالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة وحينئذ يتوجه ما اورد
الشارح عليه قوله بمعنى ما به التكلم متعلق بكلام قوله وكذلك اي كمعنى
الكلام بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها ومقصوده
ثم اثبات كون الكلام بمعنى الالفاظ المذكور ورتب القياس
من الاول هكذا الكلام بمعنى التكلم بالفعل والتكلم بالفعل بمعنى خلق
الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها فالكلام بمعنى خلق الالفاظ

الدالة على المعاني المقصودة منها **قال** الشارح هو عبارة عن خلق الالفاظ
الكلام له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني
وثانيهما ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني وخلقها وما يتصف
بالصدق والكذب هو الكلام بالمعنى الاول دون الثاني فمعنى
العبارة مسامحة فالاولى ان يقال ان الكلام عند المعتزلة عبارة
عن الالفاظ الدالة على المعاني وخلق الالفاظ الدالة على المعاني
الكاذبة قبيح والقبيح يمتنع ان يصدر عنه تعالى فالكذب في كلامه
تعالى محال **قوله** لا يرتكب القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
ان قيل ان الكلام له معنيان احدهما ما به التكلم وهو
الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما خلق الالفاظ الدالة على المعاني
وايجادها والمتصف بالصدق والكذب انما هو الكلام بالمعنى الاول
دون الكلام بالمعنى الثاني والكلام بالمعنى الاول يكون من قبيل
افعال الواجب جل شانه لا من قبيل صفاته وما هو من قبيل صفاته
انما هو الكلام بالمعنى الثاني وانما الممتنع هو ان يكون صفات
الواجب جل شانه مشتملة على القبيح ولم يثبت انه لا يجوز ان
يكون بعض افعاله تعالى وبعض ما ترتب على ايجاده تعالى مشتملة
على القبيح بل هذا واقع كما في الشيطان فانه ضال مضل
وكالسموم المهلكة وغيرهما لانه لا نزاع في ان الشرور والقبائح
واقعة في عالم الوجود غاية ما في الباب ان الشرور والقبائح

مستندة

مستندة الى الاشياء الصادرة عنه تعالى بالذات واليه تعالى
بالعرض على ما تقرر في مظانه فيجوز ان يكون الكذب مستندا الى
الالفاظ الدالة على المعاني بالذات والى ايجادها الذي هو
من قبيل الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك قلت فرق ما
بين ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة وبين ايجاد
الشيطان المشتمل على القبيح وغيره من الامور المشتملة على
القبائح مثلا [illegible] المحرق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل
النار بالمجاز وبالعرض وكذا الشرير يحمل على الشيطان حقيقة
دون فاعله واما الكلام الكاذب فكما انه يحمل عليه كاذب حقيقة
فكذلك يحمل على موجده حقيقة لان الصادق والكاذب يحملان على المتكلم
حقيقة لا مجازا لان الصادق معناه بالفارسية راستگو در قول
خود والكاذب معناه بالفارسية دروغگو در قول خود فلو
جاز ايجاده تعالى كلاما كاذبا يلزم جواز حمل كاذب عليه تعالى حقيقة
فيلزم النقص في صفته تعالى وهو محال لان ما يحمل عليه تعالى حقيقة
يجب ان يكون كمالا بحيث لا يكون فيه نقص بوجه من الوجوه على
ما تقرر في موضعه وايضا من كان حكيما على الاطلاق وقادرا على
الاطلاق بحيث يكون جميع الموجودات تحت قدرته يحكم العقل
بديهة بان ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح وان كان ذلك الكلام
الكاذب مشتملا على حسن نعم الكلام الكاذب الذي يكون مشتملا

على حسن لا يكون قبيحا في بعض الاوقات بالنسبة الى بعض من لم يكن
له قدرة كاملة ويكون قدرته مشوبة بالعجز واما من لم يكن قدرته
مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على الاطلاق وعالما على الاطلاق
وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان الكذب في كلامه قبيح وان
مشتملا على حسن قوله ليوافق المدعى لان المدعى هو ان الكذب في
كلامه تعالى محال قوله بدون قصد القاء المعنى منه المراد بالقصد
هنا هو التصور والشعور بقرينة قوله مع قصد القاء المعنى
المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به قوله هذا خلاصة
معنى السيد المحقق يعني ان مراد السيد المحقق هو انه لا يلزم
من كذب الكلام النفسي لانه يجوز كذب الكلام اللفظي بدون
كذب الكلام النفسي كما في الصورتين الاولين اللتين
ذكرهما المحشي لكن يرد عليه ان الصورة الاولى التي ذكرها المحشي
لا يتصور بالقياس الى جنابه جل شانه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء
بحيث لا يعزب عن علمه شيء اصلا كما مر سابقا واما الصورة
الثانية فلا يندفع بما قيل من ان ايجاد الحروف مع قصد الالقاء
بدون الاعتقاد بمدلوله سفه وهو تعالى منزه عنه لان بعض المحققين
لو وجد الحروف مع قصد الالقاء بدون الاعتقاد بمدلوله كما في
صورة الامتحان ولا يعد ذلك سفها بل الصورة الثانية ينتفع
بان يقال ان كل كلام لفظي له مدلول فان كان مدلوله مطابقا

للواقع

للواقع كان صادقا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا
وسواء كان اعتقد بنقيضه ام وبالجملة لا دخل لاعتقاد المتكلم
في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا للواقع كان
كاذبا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد
بنقيضه ام لا ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام
اللفظي فذلك المدلول ان كان مطابقا للواقع كان الدال
عليه صادقا وان لم يكن مطابقا للواقع كان الدال
عليه كاذبا فلا يتصور ان ينفك صدق احدهما عن صدق
الآخر وكذب احدهما عن كذب الآخر لان صدق
الكلام اللفظي وكذبه تابع لصدق الكلام النفسي وكذبه كما
بيناه قوله وقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي الخ
فيه ان البحث الثاني مبني على ما هو المشهور من مذهب الاشعري
ان الكلام النفسي الذي هو صفة قديمة انما هو المدلول للكلام اللفظي
واما اذا كان الكلام النفسي عبارة عن العلم الاجمالي
ارتفع التنافي بين الفريقين ويصير النزاع لفظيا قوله
فاعلم ذلك كانه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان النفس
في الصفة الاعتبارية مثل الاشياء وفيه الاربع ان ايجاد الاعلى
والاهم والاكمل وغيرهم من المخلوقات الثالث قصد الخلود وقصد
متحقق وهذا الوهم ساقط كما قال المعلم الثاني الاول

تام القدرة والحكيم العليم كامل في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل
البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات الطبيعية
الظاهرة تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام
التام الذاتي وبالجملة ليس في الايجاد نقص وقصور اصلا
بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل ولا نقص من
جانب الفاعل اصلا ولا بخل في وجوده قطعا قال بهمنيار
في التحصيل ما محصله ان هذا القصور قد لا يكون لعلة اذ من البين
ان ليس للماهيات الممكنة في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب
ولا لحاجتها الى علة لوجودها سبب ولا لكون المتضادين
متمانعين في الوجود علة ولا لكون كل كاين فاسدا علة
ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته ونقصانه
عن رتبته علة ولكون النار محرقة علة ولا لكون المحترق في
قبوله الاحتراق علة اذ علة كل ذلك من مقومات الماهيات
وطبايع الامور او من لوازمها ولهذا نظاير مثل كون احوال
غايات بعض الموجودات مضرة ببعض الموجودات
او مفسدة له كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل
وان كانت خيرا بحسب القوة الغضبية فهذه نقصانات
ليست بعلل معدة مترتبة فان نقصان الارض عن رتبة
الواجب لذاته اكثر من نقصان الشمس عن رتبته وليس ذلك

لعل

لعلة معدة بل لاختلاف الماهيات في ذواتها فلو كان النقصان
في جميع الماهيات متشابها لكانت الماهيات ماهية واحدة
وكما ان ماهيات الانواع تتفاوت في ذلك كذلك ماهيات
الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان
قد يكون من المعدات الموجبة لنقصان الاستعدادات
العارضة للمواد لكن بحسب انتهائها الى حركة دورية ازلية
ابدية يكون التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور والتسلسل
وهي مفروضة ان يكون للمواد استعدادات متعاقبة يكون
كل واحد منها علة ذاتية لما هو معها من المعدات وعرضية
لما يوجد بعدها فلا يلزم من حدوث الحوادث علل غير متناهية
[illegible]
فكل ما يصدر عنه تعالى يصدر على وجه لا يتصور اكمل مما هو واقع
والا لكان صدور ما هو انقص منه عنه تعالى ظلما وترجيح المرجوح على
الراجح بلا مرجح عليه فالواجب جل شانه لطيف بنور الفيض
وجود كل ما هو قابل لفيضانه فالكل من الله تعالى بحسب الوجود كما
يفصح عنه قوله جل شانه قل كل من عند الله واما النقايص
الواقعة في عالم الوجود فليست الا من جهة قصور ذاتي غير
معلل او من جهة قصور غير ذاتي معلل كما مر تفصيله ويمكن
ان يشير اليه قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود

والشر هو العدم والوجود لا يكون فانيا الا من جنابه جل شانه
والعدم انما هو مقتضى القطرة الامكانية وكل خير وكمال انما هو
من الله الفياض وكل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن ومن جانبه
لا من جنابه جل شانه قال الشارح فيلزم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل لذلك الكذب واعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام
النفسي يكون امرا واحدا قائما بذاته تعالى والحال ان المشهور
هو ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي ومدلول
الكلام اللفظي يتعدد بتعدد الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون
الكلام النفسي امورا متعددة فيجوز ان يكون بعضها صادقا
وبعضها كاذبا فما هو صادق يكون صادقا ابدا وما هو كاذب
يكون كاذبا ابدا فلا يتم الدليل ح قال الشارح كان رجوعا
الى الوجه الاول يعني ان لي ان الشارح نقض الدليل المستدل
بمنع مقدمة من قوله الناقص لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا
امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نسلم
هذا على الاطلاق لجواز ان يكون الاخبار لا على ما هو عليه
محالا بالقياس اليه تعالى لاستلزام النقص فما ذكره المستدل
في الوجه الاول صلح هنا سندا للمنع فلم يلزم الرجوع الذي
ادعاه الشارح قوله من المنع الظاهر يعني توجه المنع على
قول الشارح لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان

يخبر

يخبر عنه لا على ما هو عليه تحرير المنع هو ما ذكرناه قوله في اجواب
جواب الشارح يعني ان جواب الشارح وهو قوله ان مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى دون اللفظ انما يكون جاريا في الوجهين لانه
اذا كان مرجع الصدق والكذب يكون المعنى ويكون الكلام
النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فلا يتصور كذب
الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي غاية ما في الباب
ان يكون كذب الكلام اللفظي حادثا بناء على حدوث
الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي قديما بناء على قدم
الكلام النفسي والملازمة عدم الانفكاك انما هو من بين
اصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصفي
الكذبين اي القدم والحدوث لانه يجوز ان يكون كذب
احدهما قديما وكذب الآخر حادثا قوله الا بما ذكرنا في الادلة
المعنوية يقول الشارح مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى
وقد عرفت ما فيه ايضا قوله وكذبه انما يكون قديما يعني ان
القدم في الكذب منحصر في الكلام النفسي لان الكذب الكلام
النفسي حادث لانه اذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله
قديما يجوز ان يكون كذب احدهما قديما وكذب الآخر حادثا
والملازمة انما تكون بين اصل كذب الكلام اللفظي وكذب
الكلام النفسي لا بين وصفي الكذب ايضا وهو القدم والحدوث

قوله لما مر في الدليل من انه لا يقوم اي شي بذاته تع والكلام
اللفظي يكون حادثا ولا يكون قايما بذاته تعالى بل القايم بذاته انما
هو مدلول الكلام اللفظي وذلك المدلول يكون قديما قايما بذاته
تعالى قوله وهو تعط لما مر في الدليل الثاني الذي في الشرح حيث قال
الشـ لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما آه قوله لما مر في
الحاشية المعلومة بقول الشـ اول مرجع الصدق والكذب انما
هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا قوله الا في التعقل اي
من حيث المفهوم والحاصل ان حمل الباقي والسرمدي على
الواجب جل شانه من قبيل حمل الذاتيات لان ذاته تعالى بذاته
يكون مصداق حمل الباقي والسرمدي وعدم زيادتهما كما قال
القول بان الصفات الكمالية عليه تعالى ليس المراد ان مفهوم
عالم وقادر مثلا عين ذاته تعالى لان المفهومات زايدة على
ذاته تعالى بل المراد ان المعبر عنه بهذا المفهوم يكون عين ذاته
مفهوم الباقي والسرمدي ومفهوم البقاء والسرمدية ايضا
زايدة على ذاته تعالى لكن المعبر عنه بهذا المفهوم عين ذاته تعالى
وقد ذكرنا ذلك (اي معنى عينية الصفات الكمالية اليه تع) مبسوطا فيما سبق لكن قول المحشي كان يريد
نفي الزيادة في الخارج لا يخلو عن شي لان المراد بعينية الصفات
ليس انها لا يكون زايدة في الخارج لان كثيرا من الصفات
العرضية للاشياء لا يكون زايدة عليها في الخارج كالوجود

بالقياس

بالقياس الى الممكنات والتقدم والتاخر بالقياس الى الحوادث اللهم الا
ان تق ان هذا مسامحة في العبارة والمراد واضح واعلم
ان الامام الرازي قال في المحصل مسئلة ذهب ابو الحسن
الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب
القاضي وامام الحرمين الى نفيه (اي نفي القيام) وهو الحق لنا ان المعقول من البقاء
صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا انما يعقل في حق
ممكن الوجود فالواجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون راجحا
وجوده على عدمه معللا بمعنى وايضا فذلك البقاء لا شك
انه باق فان كان باقيا ببقاء آخر لزم اما التسلسل واما الدور
وان كان باقيا ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك
البقاء وكان (اي البقاء) باقيا بنفسه ويكون الذات باقية مفتقرة اليه
انقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وليقال ان المعقول من البقاء
نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان
الثاني الى البقاء لزم الدور احتجوا بان الذات لم يكن باقية حال
الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقاء زايدا والجواب
انه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم
حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة زايدة
وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان
الاول قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني انتهى بالفاظه

قال المص قدس سره في نقده اول ومنها مذهب آخر وهو
القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال
الكعبي واتباعه قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم
يقال له الموجود الذي لا ينتهي لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح وجوده
على عدمه فاذن هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا ان يكون
الترجيح في الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقاء
مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل اعظم
من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة
كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم
كذلك فما توقف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعلم
الزمان لا يكون زمانيا فكيف مبدا الكل فاذن القائل بالبقاء
نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء باقيا او غير
باق وان كان باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغير ذاته
فحكمه حكم الامور الاعتبارية التي لا توجد في العقل فقط وتنقطع
عند عدم الاعتبار وقوله واما في الشاهد فليس بمعنى الخ
اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بل الحدوث ليس صفة
زائدة فجوابه مامر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول في الزمان
الاول فالبقاء حصول له في زمان مشروط بحصوله في زمان

قبله

قبله والا لم يكن زمانه ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس
مشروطا بحصوله في زمان آخر فالاختلاف بينهما بوجود الشرط
وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق قلنا وهو ان البقاء
مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
انتهى بالفاظه ويمكن ان يقال ان البقاء اذا كان صفة
الزمانيات فيلزم ان يكون اطلاق الباقي عليه تعالى مجازا
والحال ان الباقي من الاسماء الحسنى كما ورد في الشرع الشريف
فالاولى ان يقال ان البقاء قسمان احدهما بقاء حقيقي والآخر
بقاء زماني والاول على الباري جل شانه باق ببقاء بالمعنى الاول دون
الثاني قوله بناء على ما مر في هذه الحاشية من قوله لاشتماله على معنى
زائد على الوجود قوله ان الاخير اي اهل الاخير وهو ان
يكون مراد المص قدس سره نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي
قوله لا يلايم وجه عدم الملايمة هو ان المتبادر من قول المص وجوب
الوجود يدل على سرمدية جل شانه لا سرمدية الوجود فالضمير المجرور
في سرمديته راجع الى الواجب جل شانه لا الى الوجود مع الملايمة
لسوق الكلام والعبارة ان يكون نفي الزيادة المعطوف
على السرمدية ايضا بمعنى نفي الزيادة على الذات لا على الوجود قال
الشارح ونقض بالحدوث توضيح النقض ان لو كان تم دليلكم على
زيادة البقاء على الوجود لدل على زيادة الحدوث على الوجود ايضا

وتحقيقه ان الحدوث عندهم عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم
بيان الملازمة ان الحادث يكون له الحدوث في آن الحدوث
وبعد آن الحدوث يكون له الحدوث الوجود دون الحدوث
فبعد آن الحدوث يتحقق الوجود بدون الحدوث فيكون الحدوث
غير الوجود كالبقاء هذا هو بيان النقض لا ما قيل في بيانه
من ان معتقد الشيخ كما ذكره السيد المحقق في شرح المواقف ان
البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه
الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم
فاندفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام من انه لقائل ان يقول ان
الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم انتهى لا يتوجه على بعض الاعلام شيء لان مقصوده
ان النقض انما يتوجه لو سلم وفرض ان الحدوث عبارة
عن الوجود لكن لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود لجواز ان
يكون الحدوث صفة للوجود وح يندفع النقض وانتم اذا
كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود لم
يتوجه النقض لان الخروج من العدم الى الوجود ليس نفس الوجود
حتى يتوجه النقض المذكور قوله اي في كل من ظرفي الذهن
والخارج فيه شيء لان ما ذهب اليه الاكثرون هو ان البقاء
على الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى عينية الصفات

في الواجب

في الواجب جل شانه على ما ذكرنا مرارا هو انه جل شانه باعتبار ذاته
يكون مصداق حمل موجود وعالم وباق وغيرها بل مصداق حمل
وجود وعلم بناء على انه جل شانه نفس الوجود ونفس العلم وكذا
نفس البقاء وليس المراد انه جل شانه نفس مفهوم العلم والعالم
ونفس مفهوم الوجود او الموجود لان جميع المفهومات زائدة بالقياس
اليه جل شانه بل المراد ما يعبر عنه بالوجود او الموجود وغيرهما من
الصفات هو ذات الواجب جل شانه وكذا الحال في ان الانسان
بالقياس الى زيد مثلا لان الانسان الذي يكون ذاتيا لزيد ليس
هو مفهوم الانسان بل المعبر عنه بمفهوم الانسان فالذي يكون
ذاتيا لشيء ولا يكون زائدا بالقياس اليه يكون ذاتيا له في الذهن
والخارج جميعا ولا معنى لكون الذاتي ذاتيا في ظرف دون ظرف
لان الذاتية والعرضية انما يكون في نفس الامر لا باعتبار ظرف
الذهن او الخارج وبما ذكرنا ظهر حال قوله الحجة عليه ان الدلائل
المذكورة آه لان هذا غير متوجه لان الدلائل المذكورة دلت
على عينية البقاء واذا كان البقاء عينا يكون ذاتيا لا عرضيا
فلا يكون زائدا اصلا لا في الذهن ولا في الخارج وسيجيء كلام
المحشي في مبحث نفي الشريك ان الوجود الحقيقي والوجوب
الحقيقي اي ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي والوجوب الانتزاعي
عين له تعالى في الذهن والخارج جميعا والغرض ان ما هو عين له تعالى

انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه
يكون عينا له في الذهن والخارج جميعا واما المفهوم فهو ليس بعين
بل زائد مطلقا ومعنى كونه عينا في الذهن انه لو جاز حصوله في الذهن
لما جاز انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الذهن ايضا قوله
لا يكون موافقا وجه عدم الموافقة هو ان الدليل الاول لم يوجد
فيه وجوب الوجود والحال ان المص قدس سره قال وجوب
الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد وفيه ان الشارح لم يقل
ان المص قدس سره استدل عليه بوجوه حتى يتوجه ان الدليل
الاول لا يوافق ما ذكره المص قال الشارح واستدلوا عليه بوجوه
فمقصود الشارح ذكر الدلائل التي ذكرها القوم في ذلك المطلب وبعض تلك
الدلائل موافق لما ذكره المص وبعضها لا يكون موافقا له وهذا
لا يضر الشارح لانه بصدد نقل دلائل القوم بحيث يطابق معنى كلام
المص ايضا قوله ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص حاصل
ذلك البحث هو ان ما يفهم من ظ كلام المص هو ان
معنى قوله ونفي الزائد ان وجوب الوجود يدل على سرمديته
وعلى نفي زيادة تلك السرمدية على الذات لا على نفي زيادة
البقاء على الذات على ما حمله الشارح فلا يكون الشرح موافقا
للمتن وقوله ولعله لما لاحظ اه توجيه لكلام الشارح بحيث يندفع
ذلك البحث ويصير الشرح موافقا للمتن قوله لان اثباتها

واثبات

واثبات عدم زيادتها لما كانت السرمدية بمعنى الموجودية
ازلا وابدا كانت السرمدية اخص من البقاء فكان اثبات
السرمدية مستلزما لاثبات البقاء لان وجود الخاص مستلزم
لوجود العام ولما كانت الدلائل الدالة على عينية السرمدية وعدم
زيادتها دالة على عينية البقاء فكان اثبات عينية السرمدية
مستلزمة لاثبات عينية البقاء وانما قلنا ذلك لان كون
البقاء اعم من السرمدية لا يستلزم ان يكون اذا كان السرمدية
عينا وغير زائدة يكون البقاء ايضا عينا وغير زائد لان عينية
الخاص لا يستلزم عينية العام وهو ظ قوله لانا نقول البقاء
عين الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على ذاته تع لا الوجود الحقيقي
الذي هو عين ذاته تع حتى يلزم كون البقاء عين ذاته تع
فاذا كان البقاء عين الوجود الانتزاعي لا يكون عين الذات
كالوجود الانتزاعي وفيه شيء لانك قد عرفت ان معنى عينية
الصفات ليس ان مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها
عين الذات بل المراد ان ما يعبر عنه بتلك المفهومات يكون
عين الذات فنقول ان الوجود الانتزاعي وان كان زائدا
على الذات لكن المعبر عنه بالوجود الانتزاعي يكون عين الذات
فاذا كان البقاء عين الوجود الانتزاعي يكون حاله كحاله فحينئذ يندفع
قوله لانا نقول اه ويتم ما ذكره بعنوان لا يقال اه وما ذكرنا سابقا

يظهر حال قوله نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج
تم ذلك الدليل **قال** الشارح اقول فيه وجود في الوجه الاول يمكن
ان يقال ان الكلام في انه لا يصح ان يكون البقاء صفة تعلل
بها الوجود والاستدلال انما يدل على بطلان كون البقاء صفة
تعلل بها الوجود وحاصل الاستدلال ان كون الوجود معللا بغير
الذات ينافي وجوب الوجود سواء كان ذلك الغير صفة من
صفات الذات اولا وظاهر ان هذا البيان لا يحتاج في افضاء
كون البقاء وجودا خاصا لانه لو لم يكن البقاء وجودا خاصا
ايضا لتم هذا البيان لان مدار البيان على انه لا يصح ان
يكون لوجود الواجب علة سوى الذات فما ذكره الشارح بقوله
اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص الى اخره تام
قال المصنف قدس سره والشريك يعني ان وجوب الوجود
يدل على انه لا يجوز ان يكون للواجب الوجود شريك في وجوب
الوجود وقد سنح لي برهان للطلب على نفي الشريك في الباري
بان نذكره اولا لانه يعين سائر البراهين فلنمهد مقدمتين
الاولى ان الوجود وكذا الوجوب من المشتركات المعنوية
دون اللفظية كما تقرر في موضعه الثانية ان الوجود وكذا
الوجوب عين في الواجب ليس شيء منهما زايدا عليه تعالى كما
يقوله الصفاتية اذا عرفت ذلك فنقول لو كان في الوجود
واجبان

واجبان بالذات لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما ولا يجوز
ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا معنويا
واذا كان مشتركا معنويا فلا يخلو اما ان يكون ذاتيا لهما او
عرضيا لهما لا جائز ان يكون عرضيا لانه لو كان عرضيا للزم
الاحتياج في حيثية تقييدية او تعليلية والبرهان الذي
دل على عينية الصفات دل على انه لا احتياج في حمل واجب
او عالم او قادر وغيرها من الصفات الكمالية عليه تعالى الى
حيثية تقييدية ولا تعليلية بل ذاته تعالى بذاته مصداق
حمل تلك المفهومات المحمولات وبالجملة قد حكم البرهان الفاضل
بان نسبة تلك الصفات الكمالية الى ذاته تعالى كنسبة الذاتية
الى الانسان فينبغي ان يكون وجوب الوجود قدرا مشتركا
ذاتيا وحينئذ اما ان يكون جنسا او نوعا او فصلا والكل باطل
اما انه لا يجوز ان يكون جنسا لانه لو كان جنسا لكان حقيقة
وجوب الوجود مبهمة في مرتبة الذات ولا يكون متحصلة
في مرتبة ذاتها فلا بد لها من التحصيل ومن رافع ابهامها
وذلك الرافع لابهامها هو الفصل والفصل خارج
عن حقيقة الجنس فيلزم ان يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة
وجوب الوجود خارجا عنها والخارج عن حقيقة وجوب الوجود
ممكن او ممتنع والممتنع لا يصلح لذلك وهو ظ فينبغي ان يكون

[illegible]

رافع ابهام حقيقة وجوب الوجود ممكنا وهو ظاهر البطلان واما انه
لا يجوز ان يكون نوعا فلانه لو كان نوعا لكان له تعين خارج
عنه ومتشخص خارج عنه ولا خارج عن حقيقة وجوب الوجود واما محمل جنسا او نوعا
وشيء منهما لا يصلح ان يكون معينا ومشخصا لحقيقة وجوب الوجود
واما انه لا يجوز ان يكون فصلا فلان القدر المشترك لا يصلح ان يكون
فصلا لان الفصل يكون مميزا اذ لو كان ما بينهما مشتركا ذاتيا
لكان لكل منهما ما به الاشتراك وما به الاختصاص فيكون كل
منهما مركبا من حقيقة وجوب الوجود الذي هو الفصل ومن غير
حقيقة وجوب الوجود فيلزم ان لا يكون ما فرض واجبا واجبا
بتمامه بل ببعضه فيلزم خلاف الفرض وهذه المقدمة اتية على تقدير
كون وجوب الوجود جنسا او نوعا لانه اذا كان جنسا او نوعا
لكان فرد ما النوع او الشخص مركبا من الجنس وغير الجنس او من النوع
وغير ذلك النوع وذلك الغير يكون ممكنا لا ممتنعا فبحكم البرهان
ظهر ان مفهوم وجوب الوجود يجب ان يكون بازاء الذات
والهوية جميعا والمفهوم الذي يكون بازاء الذات ذات الشيء
وهويته جميعا يمتنع ان يتصور له فردان والا يلزم ان يكون
التشخص كليا ونعم ما قيل لما كان تعدد الواجب بالذات ممتنع
كذلك تصور التعدد في وجوب الوجود ممتنع بحكم البرهان واعلم
ان ما ذكرنا في امتناع تعدد الواجب بالذات جار بعينه في

امتناع

امتناع تعدد العالم بالذات والقادر بالذات والمريد بالذات
وغير من الصفات الكمالية قوله بديهة حدسية اي كون الوجود بمعنى
واحد مشتركا معنويا وكذا كون الوجوب بمعنى واحد مشتركا
معنويا بديهي حدسي وقد ذكر القوم ايضا ان كون الوجود مشتركا
معنويا وكذا الوجوب والامكان وسائر الامور العامة بديهي جلي
قوله وهو لا يعني ان الكثرة لا يجوز ان يكون من لوازم ماهية حقيقة
واحدة يعني ان حقيقة الواحدة تقتضي متكثرة بذاتها بلا مدخلية امر
اخر وانضمام شيء اخر اليه فالعلم الثاني ان المعنى الواحد اني
لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك المعنى
واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة مركبة من الاحاد فاذا فرضنا
ان المعنى الواحد يتكثر بذاته فقد ابطلنا الكثرة قوله ضرورة ان لا اقتضاء
فيما نحن فيه اي ان ههنا شقا اخر وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا التعدد
ولا الوحدة قوله وايضا لا اقتضاء عطف على قوله ضرورة ان لا اقتضاء
فيكون هذا وجها اخر لدفع القول المذكور والحاصل انه لو فرضنا انه
لا تقتضي الوحدة ولا التعدد بل يكون في كل منهما محتاجا الى الممكن فيلزم
على هذا التقدير خلاف التقدير لان الممكن مستند الى الواجب بالذات لان
الممكن لا يوجد بنفسه فاذا كان الممكن مستندا الى الواجب يرجع اقتضاء
الممكن الى اقتضاء الواجب لان الممكن لا يكون له اقتضاء ما لم يحصل
بالاستناد الى الواجب وفيه تامل وتامل قوله بصرافته ومحوضته

وجه التامل

وجودا هذا برهان آخر ذكره العجم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك
البرهان هو انه قد ثبت ان واجب الوجود يجب ان يكون صرف
وجوب الوجود بمعنى يكون واجب الوجود عين وجوب الوجود
فقط لا وجوب الوجود مع امر آخر فاذا كان واجب الوجود صرف
وجوب الوجود فلم يتصور التعدد لان كل معنى من المعاني باعتبار
صرافته ومرتبته المحضة لا يتصور فيه تكثر اصلا ولا
خصوصية لهذا الحكم بوجوب الوجود وغيره من المعاني لان الانسان
باعتبار صرافته ومرتبته المحضة لا يتصور فيه تكثر اصلا
فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور تعدد الواجب وبهذا القدر
يتم البرهان المذكور ولا يحتاج الى ضم شيء آخر اصلا فما ذكره المحشي
بقوله لست وهي مراتب الاعداد فوق الواحد ظاهره انه انما
تتمة البرهان المذكور وهو غلط كما عرفت فالحق ان هذا البرهان
آخر برأسه وتوضيحه ان تقول ان الحقائق اما مادية يكون
لها امكان استعدادي او مجردة والحقائق المجردة يجب ان
يكون كل نوع منها منحصرا في الفرد لان مراتب الاعداد
فوق الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك
المراتب له دون بعض آخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف
الحقائق المادية اي الحقائق التي لها امكان استعدادي
فانها لما كان لها امكان استعدادي يجوز ان يثبت لها بعض

من

من تلك المراتب دون بعض آخر منها لواسطة الامكان
الاستعدادي فلا يلزم ترجيح بلا مرجح ووجوب الوجود بالذات
من الحقائق التي ليس لها امكان استعدادي فمن ثبوت بعض
مراتب الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح
بلا مرجح وهذا الذي ذكرناه ذكره الشيخ في مواضع من الشفا
لاثبات ان الطبايع التي ليس لها امكان استعدادي يجب
ان يكون منحصرة في الفرد والعجب ان المحشي قدس سره جعل
هذا برهانا برأسه في تفسير آية الكرسي حيث قال وثانيهما
در شان براهين التوحيد
ان الوجود المحض الذي هو عين ذاته واجب الوجود واما
ان يمتنع تعدده او لا فعلى الاول لزم المطلوب وعلى الثاني لزم
الترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع الاعداد اليه واحدة فترجيح
الاثنين او عدد آخر على ما في الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو محال
فتعين الاول الذي هو مستلزم للمطلوب انتهى بالفاظه وبيان تساوي
نسبة جميع مراتب الاعداد التي فوق الواحد هو ما ذكرناه اوله
ووحدته عبارة لكن يرد عليه ان هذا دفع ايق ان الشيء الذي يثبت
بالبرهان هو ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة
وهذا لا ينافي التحقيق لان وجود الواجب جل شانه ووجوده
وسائر الصفات الكمالية عين ذاته لان الواجب الحقيقي لذاته
وجوده او وحدته او غيرهما من الصفات كما هو المشهور

عند الجمهور وحاصل الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه موجود
بلا شريك لا اقتضاء الشيء شيئا آخر او نفسه قوله وايضا حقيقة الوجود
مع الفرق بين هذا وبين ما ذكره قبله بقوله وايضا حقيقة وجوب الوجود
ليس الا باعتبار احد اجزاء البرهان فان وجوب الوجود في السابق
وههنا في نفس الوجود والبرهان والبرهان واحد في كلتا الصورتين
من لوازم نفي الكثرة الوحدة على قسمين احدهما ما يكون سلب الكثرة
من لوازمه مثل ما في زيد وعمرو واحد فان زيدا وعمروا يكون امر وجودي
هو حقيقة الوحدة بينهما وموضوع سلب الكثرة هو زيد وعمرو والانسان
الانسان المشترك بينهما هو حقيقة وحدتهما وبهذا الاعتبار يسلب
عنهما الكثرة فسلب الكثرة عنهما بهذا الاعتبار من لوازم الوحدة
لان سلب الكثرة متأخر عن تحقق ذلك الامر الوجودي المشترك
بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء التي لها
تكثر ولو بالاعتبار كالعقول فانها تكثر ايضا لان لها جنسا وفصلا
وثانيهما ما يكون الوحدة من لوازم سلب الكثرة وتلك الوحدة هي
الوحدة الحقة الصرفة التي لا توجد في الممكنات لان كل ممكن زوج
تركيبي فالوحدة التي في الممكنات بالحقيقة هي التأحد وليست
وحدة حقيقية والوحدة الحقيقية اي ما في الواجب جل شانه
وتلك الوحدة الحقة الصرفة من لوازم سلب الكثرة لانه ما لم
يتحقق عندنا سلب جميع وجوه الكثرة واقسامها لم يتحقق

الوحدة

الوحدة الصرفة الحقة عندنا فالوحدة الصرفة الحقة من لوازم سلب
الكثرة بهذا المعنى وانما قلنا ذلك لان الوحدة الصرفة الحقة التي هي من
كل وجه عين الواجب جل شانه فلا يكون لازما ومعلولا لشيء وجودي
او عدمي مطلقا في نفس الامر اصلا نعم يجوز ان لا يظهر عندنا تلك
الوحدة الحقة الصرفة الا بسلب جميع وجوه الكثرة عنها قوله
وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن الا ان تقتضي عدم كثرة الافراد الخ
فان قيل عدم كثرة الافراد لو كان واقعا لكان لطلب علته
وجه والخصم لا يسلم عدم كثرة الافراد فلا وجه لطلب علته قلت
هذا البرهان مبني على بطلان امرين احدهما ان يكون حقيقة الوجود
المحض مقتضية للكثرة وثانيهما ان لا يكون مقتضية لا للكثرة
ولا للوحدة وبطلان كل واحد من الاحتمالين قد علم من كلام المحشي فيما مر
فبقي احتمال ثالث وهو ان حقيقة الوجود المحض هل هي مقتضية
لعدم كثرة الافراد بذاتها او ان عدم كثرة الافراد ثابت لها
باقتضاء غيرها وبسبب غيرها لا باقتضاء ذاتها فاستدل على
ابطال اقتضاء الغير بانه لو اقتضى الغير لكان اقتضاؤه يرجع الى
اقتضاء حقيقة الوجود المحض فبقي الاول وهو ان يكون المقتضي
لعدم كثرة الافراد هو حقيقة الوجود المحض وبالجملة اقتضاء عدم
كثرة الافراد لم يكن مذكورا فيما سبق صريحا تدبر قوله
وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب الخ يعني جميع براهين

التوحيد يتوقف على مقدمتين احديهما كون الوجود وكذا الوجوب معنى
واحدا مشتركا معنويا لا لفظيا والاخرى كون الوجود عين ذاته تعالى
فمعنى قوله على الحاقه هو اتحاد الوجود والوجوب مع ذاته تعالى وقوله
وحدة حقيقة الوجود هو كون الوجود معنى واحدا قوله فيما سبق بعض
قد مر في مبحث الامور العامة تنبيهات كثيرة على كون الوجود
معنى واحدا مشتركا معنويا قوله بابداء انها صار اقتحامنا اسلس ان الظاهر
الظاهر من هذا الكلام ان هذه الشبهة مما ابداها ابن كمونة وليس
كذلك لان تلك الشبهة مذكورة في كتب الشيخ وغيرها اللهم الا ويمكن
ان يقال ان المراد من الابداء الاظهار ونسبة الاظهار اليه وان
كان غيره ايضا مظهرا لها انما هو لتوغله في تلك الشبهة وكثرة
بحثه عنها قال الشارح او نقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم
بما صدق عليه تلخيص دفع ما اورده الشارح ان يقال ان وجوب
الوجود وكذا الوجود والوجوب له مفهوم وما يعبر عنه
بهذه المفهومات ولما كان ليس للبشر ولا للعقول ادراك
كنه الواجب تعالى فلا يحصل في النفوس والعقول الا هذه المفهومات
وبهذه المفهومات يكون ما يعبر عنه بها في الواقع والكلام انما
هو في المعبر عنه بهذه المفهومات لا في هذه المفهومات لان
من قال ان وجوب الوجود وكذا الوجود عين ذاته تعالى ليس مراده
ان مفهوم الوجود ومفهوم الوجوب عين ذاته تعالى لان هذه

المعلومات

المفهومات مخلوقة للعقل اذا عرفت ذلك فاعرف ان غرض
المستدل هو ان المعبر عنه بمفهوم وجوب الوجود معنى واحد بناء
على نفي الاشتراك اللفظي فذلك المعنى الواحد لا يخلو من ان يكون
حقيقة شخصية متشخصة بذاتها ويكون تشخصها عينها او حقيقة
كلية يكون لها افراد وتشخصها حينئذ بتشخصات زائدة على الاول يمتنع
التعدد وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية اولا
هذا ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى تقدير كونها طبيعة نوعية
او جنسية يكون لها تشخص زائد وتعين زائد فذلك التعين
الذي به امتياز احد الفردين عن الاخر لا يخلو من ان يكون معللا
بتلك الطبيعة الكلية او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات وعلى تقدير كونها طبيعة عرضية
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات في مرتبة الذات
فان قيل للشارح ان نقول ان طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية
او جنسية ويكون لها افراد متعينة ويكون تعين كل فرد
نفس ذات ذلك الفرد وزائدا بالنظر الى الطبيعة الكلية فلا
يلزم المحذور اصلا قلت بناء على ذلك الفرض يكون
كل فرد منها له مرتبة كلية وتعين وكل شي يكون له مرتبة كلية
وتعين يكون تعينه عارضا بالنسبة الى تلك الطبيعة الكلية فلا
بد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون ذات ذلك الفرد المتعين

لان الشيء لا يكون علة لتشخصه وتعينه فبقي ان يكون العلة اما الطبيعة
المعروضة لذلك التعين او امرا آخر فعلى الاول يلزم الانحصار
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما فرض واجبا بالذات واجبا
بالذات وبالجملة الشيء الذي له ماهية كلية وتعين وتشخص لا يجوز
ان يكون تعينه وتشخصه لنفس ذاته بل التشخص والتعين يكون
جزءا له ولا يصح ان يكون الشيء علة لجزئه قوله تحقيق لوحدة
اي تحقيق لوحدة الوجود الحقيقي بسبب ملاحظة الموجودات
يعني ان مفهوم الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات
فيكون مفهوم الوجود معنى واحدا مشتركا بين الموجودات
والمفهوم الواحد لا يجوز ان يكون بازاء معان مختلفة لانه
لا يكون المفهوم الواحد الا بازاء معنى واحد لان العقل يحكم
بديهة ان الامور المتخالفة المتباينة من حيث انها متخالفة
متباينة وباعتبار محض ذواتها المتباينة لا يكون منشأ
ومبدأ ومستندا لحصول معنى واحد بعينه منها في العقل
بل المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها الا اذا كانت
تلك الامور مشتملة على امر واحد يكون مشتركا بين تلك الامور
المختلفة او يكون تلك الامور منتسبة ومرتبطة الى امر واحد
او امور متشابهة ويمكن ان يقال ان الوجود وكذا الموجود
لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى واحدا منتزعا من الموجودات
ولا يصح

ولا يصح انتزاعه من غيرها واذا لم يكن لشيء من الخصوصيات
مدخل فلا بد ان يكون ما بازاء ذلك المعنى امرا آخر خارجا
عن الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون لشيء من تلك الخصوصيات
مدخل في ذلك المفهوم فيجب ان يكون ذلك الامر الآخر واحدا
ايضا لانه لا يجوز استناد امر واحد الى امور متكثرة لا على سبيل
التناول الاستبدالي ولا على سبيل التعاقب التعقيبي لانه اذا
فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى امرين فنقول لا يخلو
من ان يكون لخصوصية شيء من كل من الامرين اما مدخل في
ذلك الامر المستند او لا فان كان اما مدخل فكيف يتصور
وجود ذلك الامر المستند بدونها وان لم يكن لشيء من الخصوصيتين
مدخل فلا يكون لشيء من الخصوصيتين علة لذلك الامر المستند بل
بل العلة هي القدر المشترك بينهما وهو امر واحد ومن هذا المسلك
بعينه ظهر بطلان ما اشتهر بين الجمهور من ان اللازم قد يكون
اعم فانكشف بما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا وانكشف
ايضا ان ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي وهو الوجود الحقيقي
يكون واحدا قوله وما توجد باعتباره كلها ما عبارة عن المؤثر
في الموجودات والضمير المرفوع المؤنث المستتر في توجد
بصيغة المجهول راجع الى الموجودات والضمير المجرور في باعتباره
راجع الى ما يعني ان الحكم بكون الوجود الحقيقي واحدا ابديا صدقي

تحديس بملاحظة ما توجد باعتباره ويمكن ان يكون هذا مع قوله بملاحظة
الموجودات اشارة الى البرهان المشهور المسطور في زبر القوم
على ما نحرره واعلم ان القوم لهم مسلكان في توحيد الواجب تعالى
احدهما اثبات توحيد اله العالم وثانيهما اثبات توحيد الاله
من دون التقييد بالعالم وقد سلك المعلم الاول في كتاب الملكين
اما المسلك الثاني فقد علمت واما المسلك الاول فهو الاستدلال
بوحدة العالم على وحدة اله العالم اما الاستدلال على وحدة
العالم فهو ان يقال ان الاشياء الواقعية قسمان احدهما
ما يكون بسيطا لا جزء له في الخارج وثانيهما ما لا يكون كذلك بل
يكون له جزء خارجي وهذا القسم ينقسم قسمين احدهما ما لا يكون
في ما بين اجزائه افتقار اصلا وثانيهما ما يكون في ما بين اجزائه
افتقار اما في وجود بعضها الى بعض اخر او في صدور الصفات
عنه الوجود او في الاثار والافعال وعلى جميع التقادير يكون
الاجزاء مرتبطا بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث
لا ينتظم حال بعض بدون الاخر كما في اعضاء حيوان واحد
كالانسان مثلا فان من علم التشريح عرف انه لا ينتظم حال
بعض اعضاء الانسان الواحد بدون بعض اخر منها ولهذا
يتألم بعض الاعضاء بتألم بعض اخر ويلتذ بالتذاذه اذا
عرفت هذا فاعلم ان من لاحظ العالم من اوله الى اخره

يجد

يجد ان فيما بين اجزائه افتقارا بحيث يكون جميع الاجزاء في
سلسلة واحدة ولهذا قال بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة حيوان
واحد واجزائه بمنزلة اعضاء حيوان واحد واما الاستدلال بوحدة
العالم على وحدة اله العالم فهو ان اجزاء العالم لما كان بعضها
مرتبطا ببعض بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة منتسقة
النظام كثيرة الفوائد والمصالح بحيث يتحير العقول والاوهام
وتعجز من بيان ادنى الفوائد لسان الاقلام علم بالحدس ان
فاعلها وصانعها لا يكون الا واحدا لو لم يكن صانعها واحدا
لما كان العالم واقعا على هذا الانتظام بل كان فيه خلل وفساد
وعلى ذلك حمل قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولعل نظر
من اراد ذكره القوم واثبات علم الواجب تعالى من ان فاعل الافعال
المحكمة المتقنة يعلم بالحدس انه عالم قال الشارح فح يكون [illegible]
مختاره في الجواب حاصل كلام الشارح انه اذا لم يكن انفصال بين الذات
الواجب ومفهوم يلزم احتمال قسم اخر لم يذكره المستدل
لانه يجوز للقائل ان يقول لا يكون تعين الواجب بنفس الماهية الواجبية
ولا معللا بها ولا بلازمها ولا بامر منفصل بل يجوز ان يكون
تعين كل منهما بذاتيهما بان يكون تعين كل منهما بذاته فقط وهذا
شق خامس بالنظر الى الشقوق التي ذكره المستدل قوله لانه لا يتصور
الانفصال اصلا بين الذات ومفهوم الوجوب وذلك لانه اذا كان

المراد بمفهوم الوجوب المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي لا يتصور
انفصال بين طبيعة الوجوب بهذا المعنى وبين فردها لان البرهان
قد حكم بان فرد الواجب لا يكون الا صرف طبيعة الوجوب
لا ان هناك طبيعة الوجوب اولا ثم يلحق بها العوارض الخارجة
عن تلك الطبيعة ويحصل الفرد قوله مفهوم الوجوب الانتزاعي
وليس ترديد المستدل في مفهوم الوجوب الانتزاعي الذي
يكون زائدا على الذات حتى يتم ما ذكره المحشي بل الترديد فيما يعبر عنه
بمفهوم الوجوب الانتزاعي وهو عين الذات ولا يتصور
انفصال بينه وبين الذات كما علمت فلا يتصور ما ذكره المحشي
قوله بين الوجوب والتعين مراد المستدل بالوجوب ههنا هو
المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي وحاصله انه لو تعدد الواجب
لكان لكل من الواجبين وجوب حقيقي وهو المعبر عنه بمفهوم الوجوب
الوجوب الانتزاعي وتعين ايضا والا لما يتصور التكثر والتعدد
والتعين مراد المستدل بالتعين ههنا ليس تعينا ما اي الاعم
من تعين هذا الواجب وذلك الواجب بل مراده تعين خاص
اي تعين هذا الواجب مثلا على ما ستذكره المحشي وحاصل الكلام
ان هذا الواجب مثلا له وجوب وتعين خاص فلا يخلو اما ان
يكون بين الوجوب وبين ذلك التعين لزوم ام لا فان لم يكن بينهما
لزوم بل جاز انفكاكهما لزم جواز وجود التعين بدون الوجوب

وهو لط

وهو لط لان التعين بدون الوجوب ممكن فيلزم امكان ما فرض
انه واجب وان كان بينهما لزوم فيلزم احد الامور المذكورة
لكن في هذا التوجيه نظر لان المستدل لو اقتصر على هذا لكان دليله
تاما لكن لم يقتصر عليه لانه قال لزم جواز الوجوب بدون التعين
وهو مح لان كل موجود متعين وهذا القول منه ناظر الى انه حمل
التعين على تعين ما لا ينتظم قوله وهو مح لان كل موجود متعين وانما
قلنا انه ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على تعين خاص فلا ينتظم قوله
وهو محال لان كل موجود متعين لانه اذا فرض انه لا لزوم بين الوجوب
والتعين الخاص فاللازم ح هو جواز تحقق الوجوب بدون ذلك
التعين الخاص لا بدون التعين مطلقا حتى يلزم المحال لان
المح انما هو تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا لا تحققه بدون
هذا التعين او ذاك التعين ولما ما ذكرنا مفصلا تشبث المحشي بقوله
نعم يرد على الدليل المذكور الى آخر كلام المحشي وهو انه يلزم الاستدراك
في كلام المستدل بناء على التوجيه المذكور فيكون التوجيه مستلزما للاستدراك
واما ما ذكرنا وهو ان كلام المستدل يأبى عن ذلك التوجيه لانه يلزم
الاستدراك فلا يكون ما ذكرناه مفصلا راجعا الى البحث المذكور بل
هو بحث آخر برأسه قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه لانه
اذا كان الوجوب بالتعين يكون الوجوب معلولا للتعين والتعين
علة له والعلة يجب تقدمها على المعلول بحسب الوجوب لان العلة

تجب اولا ثم تجب المعلول بها ولا فرق في ذلك بين كون العلة والمعلول
موجودين في الخارج او في نفس الامر غاية ما في الباب انه لو كان
المعلول موجودا في الخارج يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب
بحسب وجوده الخارجي ولو كان موجودا في نفس الامر دون الخارج
يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب بحسب ذلك النحو من الوجود
لا الوجود الخارجي ايضا فمعنى قول الشارح ان تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا
خارجيا اذا عرفت هذا فنقول ان التعين اذا كان متقدما
بالوجوب على الوجوب فالوجوب السابق ان كان عين الوجوب
اللاحق يلزم تقدم الشي على نفسه وان كان غيره فننقل الكلام
اليه ونقول لا يخلو من ان يكون بينهما لزوم ام لا الى اخر الكلام
فيلزم اما التسلسل او تقدم الشي على نفسه فالاولى عدم الاقتصار
على لزوم تقدم الشي على نفسه **قوله** وان كان التعين بالوجوب
الخ الظاهر هذا ان مراده من التعين التعين المعين لا التعين مطلقا
لان كون تعين ما مستندا الى الوجوب لا يوجب نفي التكثر بل
الموجب لنفي التكثر انه لو كان التعين المعين مستندا الى
الوجوب لكان الوجوب لا يتحقق بدون ذلك التعين فلو تحقق
فرد اخر للوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع التعينين في ذلك
الفرد الاخر فيلزم ان يكون الشخص الواحد متشخصين وهو محال

[illegible]

13

قوله وكذا المنع الثاني حاصل المنع الثاني هو انه لا يلزم من
تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات تقدم الشي على نفسه
لان هنا وجوبين احدهما وجوب التعين والاخر وجوب الذات
فالمتقدم هو وجوب التعين والمتاخر هو وجوب الذات فلا يلزم
تقدم الشي على نفسه لكن لو نقل الكلام الى وجوب التعين كما ذكرنا
يلزم تقدم الشي على نفسه او التسلسل لاندفع المنع الثاني ايضا
قوله لان وجوب الذات ليس الخ حاصله ان وجوب الذات
ليس الا عين وجوب وجود الذات لان معنى وجوب الذات
هو ان وجودها واجب بالذات لان بدون وجوب وجود الذات
يحصل انعدام الذات وهو خلف ووجوب وجود الذات عبارة عن
الوجود المتاكد الذي هو الوجود الحقيقي فوجوب وجود الذات
هو الوجود الحقيقي بدون الوجود الحقيقي لا يكون الا العدم فلو كان
وجوب وجود الذات الذي هو الوجود الحقيقي معللا لا يلزم تقدم الشي
على نفسه **قوله** وهو ان يراد بالتعين الفرد المعين وقد عرفت
ما فيه فتذكر **قوله** لجواز انفكاك التعين المعين عن الوجوب فيجوز وجود
التعين المعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب
ممكن فيلزم خلاف المفروض **قوله** ولعل اللزوم شبه بالتلازم عند
الشارح حاصله ان استدلال المستدل لا يكون مبنيا على وجوب
تحقق التلازم بين الوجوب والتعين حتى يحتاج المستدل في اثبات التلازم

وفي حاشية بعنوان ... والتعين مراد المستدل

بين الوجوب والتعين لا ان تقول لا تجوز وجوب التعين بدون الوجوب
ولا وجود الوجوب بدون التعين حتى يتوجه عليه ما اورده الشارح بل
يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه لو لم يكن بين الوجوب والتعين
لزوم فيصح وجود احدهما بدون الاخر فيجوز وجود التعين بدون
الوجوب وهو مستلزم امكان ما فرض انه واجب فيلزم ان
يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم يكفي جواز وجود التعين بدون الوجوب
ولا يحتاج الى التعرض جواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد
ما اورده الشارح وفيه نظر لان الشارح لم يشتبه عنده اللزوم بالتلازم
لان المستدل اخذ في دليله جواز تحقق التعين بدون الوجوب
وكذا جواز تحقق الوجوب وبحث الشارح متوجه على ما ذكره المستدل
وما ذكره المحشي يكون دليلا اخر لانه اسقط بعض مقدمات دليل
المستدل بل اسقط المقدمة التي هي مناط بحث الشارح وبما ذكرنا
ظهر ان ادراك الاشتباه منعكس قوله كذا باعتبار كل من اللزوم
والتلازم حاصله انه يمكن اثبات اللزوم بين الوجوب والتعين
وكذا يمكن اثبات التلازم بينهما بما ذكره المحشي بان نقول
يجب ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم لانه لو لم يكن بينهما
لزوم يلزم جواز وجود احدهما بدون الاخر فلا بد من علة لمقارنة
احدهما للاخر فاما ان يكون تلك العلة للاخر الكلام وان نقول
يجب ان يكون بين الوجوب والتعين تلازم والا يلزم جواز وجود

احدهما

احدهما بدون الاخر فلا بد من علة لمقارنة احدهما للاخر الى اخر
الكلام فان قيل اذا لم يكن بينهما تلازم فلا يلزم جواز تحقق كل منهما بدون
الاخر لجواز تحقق اللزوم بينهما فلا يصح انه يجوز تحقق احدهما بدون الاخر
على تقدير عدم التلازم قلنا فرد ان احدهما ان يكون احد المتلازمين علة للاخر
وثانيهما ان يكون المتلازمين معلولين لامر ثالث والثاني لا يتصور
هنا فتعين الاول وح لا يمكن تحقق اللزوم بدون التلازم فتبصر قوله
ولا يخفى في توجه نظر الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول وذلك الايراد
هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبان بالذات ويكون كنههما
مجهولا ويكون تعين كل منهما بذاته فح للمعترض ان يقول ان اريد بتعين
الماهية ما يكون بالوجوب بل بالذات ولا ينفك عن الذات
اصلا وان اريد بتعين بانه لو لطه الوجوب ولا ينفك عنها قوله
ودفعه بالترديد يمكن دفعه بوجه اخر هو انه لو تعدد الواجب بالذات
العياذ بالله فلا بد ان يكون هناك وجوب وتعين لكل واحد منهما
لان الوجوب معنى واحد بناء على ثبوت الاشتراك المعنوي ولا يتعدد
نفس معنى من المعاني الا بانضمام امر اليه فلا بد من انضمام التعين
الى الوجوب ليحصل بانضمام كل تعين فرد من الوجوب فالتعين يكون
علة لتعدد الواجب فلا يكون التعين مستندا الى التعدد والا يلزم
كون الشي علة لجزئه وهو لطرد بهذا الطريق بطلان ما ذكره الشارح بقوله فانه
يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات

الواجب ووجه البطلان انه اذا كان تعين ذات الواجب معللا
بذات الواجب يلزم ان يكون الشخص علة للتشخص وذلك باطل
لان كل تشخص اما ان يكون عين المتشخص كما في الواجب بالذات
او جزئه كما في الممكن وعلى اي تقدير لا يصح كون الشخص علة للتشخص كما
يظهر بادنى التفات وايضا نقول ان التعين المنضم الى الوجوب
يكون امرا خارجا عن الوجوب والامر الخارج عن الوجوب اما ممكن
او ممتنع والممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود الخارجي فبقي ان
يكون ممكنا فيلزم ان يكون الواجب مركبا من الواجب والممكن فلا
يكون ما فرض انه واجب بالذات واجبا بتمامه بل ببعضه
فالواجب بالذات هو ذلك البعض لا المركب فلم يتكثر
الواجب بالذات قوله فبعبارة اخرى فان قيل الشق الاول
في هذه العبارة وهو قوله ان كون الواحد واجب الوجود وكونه
هو اما ان يكون واحدا ليس بمذكور في العبارة الا في قوله لا يخلو
ان لو وبعبارة اخرى لان هذا انما يصح اذا كان الفرق بين الفرد
والكل بالعموم بالعبارة لا بالمعنى ايضا قلت هذا الشق الاول
في الكل هو مفاد ما ذكره سابقا بقوله فاما ان يقتضي وجوب
الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره
قوله فهو هذا الواحد بعينه لانه لما كان وجوب الوجود معنى واحدا
فاذا كان التعين واللازمية على ذلك المعنى فلا يتصور ان يكون

لذلك المعنى

لذلك المعنى متشخصان والا يلزم ان يكون الشخص الواحد متشخصين
وهو بط بالبديهة قوله تركيب واعلم ان ما سبق من الابحاث
انما هو في اثبات واحديته تعالى اي عدم انقسام واجب الوجود بالذات
الى الافراد والجزئيات والابحاث الآتية انما هي في اثبات احديته
واجب الوجود بالذات يعني ان واجب الوجود بالذات لا ينقسم الى
اجزاء اصلا لا ذهنا ولا خارجا والكثرة المنفية عن الواجب تعالى
تتصور على اقسام ثلثة كثرة قبل الذات وهي الكثرة التي تكون
باعتبار التركيب من الاجزاء سواء كانت ذهنية او خارجية
وكثرة مع الذات وهي الكثرة التي تتصور باعتبار الماهية والوجود وكثرة
بعد الذات وهي الكثرة التي تتصور باعتبار الانقسام الى الذات
والصفات الكمالية فاذا انتفت الكثرة عنه تعالى باقسامها الثلثة
ثبتت احديته تعالى وكلام الشيخ في الاشارات يدل على ان
الاحدية هي عدم قبول القسمة الى الاجزاء والجزئيات والصفات
القائمة بذاته وعدم التحليل الى الماهية والوجود فلا بد لاثبات
الاحدية من نفي الكثرة الثلثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحقق
الدواني هو ان اثبات الاحدية انما هو بنفي الكثرة باعتبار
الاجزاء اي الكثرة قبل الذات فقط فتأمل واعلم ايضا ان نفي الكثرة
الثلثة المذكورة يمكن ان يقال ان واجب الوجود يجب ان يكون عين
الوجود لانه لو لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود في مرتبة ذاته فلم يكن في

من غير ذات الشيء فثبوته له لا يكون الا عن علة فلا بد لجعل الشيء في ثبوت الوجود
له من علة فتلك العلة اما ذاته وهو باطل لان الشيء ما لم يكن محققا بالوجود
لم يتصور ان يكون علة لشيء من الاشياء او غير ذاته فيلزم ان يكون
ما فرض انه واجب بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا خلف فيلزم ان
يكون بعين طبيعة الوجود فلا يكون هناك ماهية ووجود بل نفس الوجود
فقط وبعد ذلك وبعد ذلك نقول لا يتصور في طبيعة الوجود التعدد
باعتبار حصول الخصوصيات لما مر ولا التكثر باعتبار الاجزاء
مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لانه لو فرض ان لها
جزءا فلا بد ان يكون جزؤها غيرا لان الشيء لا يتصور ان يكون جزءا
لنفسها فذلك الجزء الذي يكون غير طبيعة الوجود وجزءا لها يكون متقدما
بالوجود بحسب العقل على ما هو جزء له فيلزم جواز تقدم الشيء على نفسه
فلزم نفي الاجزاء مطلقا واما اثبات عينية سائر الصفات الكمالية
غير الوجود فقد عرفت سابقا فظهر مما ذكرنا نفي الكثرات الثلث
واستدل المعلم الثاني في الفصوص على نفي التركيب في الواجب
لذاته بان وجوب الوجود ~~فيكون واجب الوجود~~ لا ينقسم باجزاء
القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه
اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود
وهو اقدم بالذات من جملته فيكون الجملة ابعد عن الوجود انتهى كلامه
وعلم ان حاصل الشق الثاني ان كل ما هو جزء الشيء يقتضي تقدمه
كالاجزاء

كالاجزاء المقدارية فان جزئيتها لا يكفي الا [illegible] كما تقرر
في موضعه بل يجب ان يكون متقدما بالوجوب بحسب العقل
على ما هو جزء له فاذا فرض ان غير الواجب يكون جزءا له
فلا بد ان يكون ذلك الغير متقدما على ما هو جزء له بالوجود
ويكون اقرب الى الوجوب بالقياس الى ما هو جزء له مع كون
ذلك الغير ممكنا لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود الخارجي
فيلزم ان يكون الممكن متقدما على الواجب بالذات بالوجود
ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب بالذات ولا يخفى
ان البرهان قائم على خلافه وايضا اذا فرض ان الشيء يكون واجب الوجود
فلا معنى لكون شيء آخر اقرب منه الى الوجود لانه ليس اقرب الى الوجود
من الواجب بالذات لان نسبة الوجود الى الواجب بالذات نسبة الذاتي
بناء على عينية الوجود في الواجب بالذات ونسبة الوجود الى
الممكن بالذات نسبة العرض الخارج عن الذات المعلل بغير
الذات فيكون وجود الممكن بالذات امرا عرضيا مستفادا
من الغير واما ان الواجب بالذات يكون له اجزاء مقدارية
فظاهر البطلان لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا للمتصل الواحد
والمتصل يلزم ان يكون جسما وجسمانيا ولما كان بطلانه في هذا
غاية الظهور لم يتعرض لبيان بطلان هذا وتعرض لبيان بطلان
ما هو خفي البطلان وبما وجهنا كلام المعلم الثاني اندفع عنه ما اورده

عليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما نقل
كلام المعلم الثاني بقوله وانا اقول هذا كلام مغلط لان الاجزاء التحليلية
للشيء ليس انما تقدم على الشيء لان ذلك الشيء بسيط لا يتعدد وجود
تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب
الوجود الخارجي انتهى ووجه الدفع ظاهر لان كلام المعلم الثاني في ان الجزء
هو جزء حقيقة لا مسامحة حتى يرد عليه ما اورده ثم بعد ذلك نقل
الجواب الذي ذكره صدر المدققين وتبعه غياث المدققين وفاضل
محمود النيريزي ورد ذلك الجواب بقوله والقول بان ذات الجزء التحليلي
مقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا لاحظ الكل وذكر الجزء الوجود
يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ذلك لا ينافي تأخر وصف الجزء عنه
فلان الجزء مقدم ووصف الجزئية متأخر ليفي باثبات ذلك المطلب
لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل
فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود الخارجي
وان اريد به ما منه هذا الجزء وما انتزع هو منه فهو ذلك المتصل بنفسه
فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة ان المتصل الواحد ما لم ينفصل
الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات واذا انفصل
الى الاجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت الذوات المتعددة
فلم يتحقق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتفرقة ولعل ذلك
المراد مما قال في تكملة هذا المطلب الرسالة ويمكن الاستدلال

على

على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو الوجود المتأكد
بجزئيه التحليلي اما وجود متأكد او امر آخر وعلى الاول يلزم
كونه واجبا لذاته بناء على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء
ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر
عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في حقيقة فالاعتبار
في التحصيل اعلم ان الخمر والماء مثلا لا يصلح ان يكون بينهما
وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم
بسيط متفق بالطبع انتهى والحكماء وردوا اذا ذهب بعض الظن
بان الاجزاء المفروضة لتلك الاجسام تشارك الكل في الحقيقة
وتشارك باقي الاجزاء منها فيصح عليها من الافتراق والاتصال
ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا فنقول ما يتصور ان يكون له جزء
لا من فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجي في بيان
الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا
لذاته فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد
الواجب بالذات وان كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا
لذاته فتغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا اي لا تحليليا
مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن وهذا هو تحقيق ما قاله
المحقق المعلم الثاني انتهى بالفاظه وفيه شيء وهو ان النزاع انما
كان في تقدم الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى

ان الواجب لو كان له جزء للزم احد المحذورين اما تعدد الواجب
واما الاقدمية المذكوره فالمحقق اعترض عليه بان الاقدمية
لا يلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره للموجه لم يلزم
منه اثبات تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله وايضا لا يخفى
على المنصف ان هذا التوجيه بعيد كل البعد عما قال المعلم الثاني
وايضا ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي اه
ان اراد ان هذه المقدمة مسلمة عندهم يصير الاستدلال جدليا
وان اراد انها مبينة فلا بد لها من البيان لانه يقال ان تقول
لم لا يجوز ان يكون الحقايق المتباينة لها انفعال واحد وينظر
ذلك ما ذكره المحشي من ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا فهناك
كيفية بسيطة متصلة صالحة لان تنقسم الى كيفيات مختلفة الحقيقة
فاذا ما ههنا في ذلك يحتاج الى البرهان لان العقل لا ينقبض
في بادي الرأي من ان يكون الاجسام المختلفة الحقيقة لها انفعال
واحد وبسيط بيان بطلان ان يكون للحقايق المتباينة
انفعال واحد ويحصل ما ذكره المحشي من ان ما فيه الحركة
اذا كان كيفا يجوز ان يكون الكيفية الواحدة البسيطة منقسمة الى
كيفيات مختلفة الحقيقة فعلى ذمته حواشينا على كتاب الالهيات
وكتاب افق المبين واستدل الشيخ في النجاة على بطلان
تركب الواجب بالذات من الاجزاء وحاصله ان الواجب لذاته

لاجزاء

لاجزاء والا لكن الواجب لذاته لكن التالي باطل فكذا المقدم
اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه
وصفته كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الاخر
ومفهومه ولا ذات المجتمع ووجود دونها فلا يكون المجتمع
هو الواجب لذاته والمفروض خلافه ويصح ذلك لبعضها
ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يصح له دون المجتمع والاجزاء
لا يكون واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي لا يصح له ذلك
وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة عن الجملة في الوجود ولا
للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل واحد بالاخر وليس
واحد مقدم بالذات فليس شيء منها بواجب على ان الاجزاء
بالذات اقدم من الكل وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم
بالذات من الاجزاء فهو اما ان يكون متاخرا واما معا
فالاول باطل لان ما فرض انه واجب بالذات لا يكون شيء
اقرب منه الى الوجود والثاني ايضا باطل لان العقل يحكم بان الجزء
الحقيقي والكل لا يكونان في مرتبة واحدة قوله معنى غير حقيقتها
اي غير حقيقة تلك الماهية يعني لو كان الواجب الوجود ماهية
مركبة لكان لتلك الماهية المركبة معنى غير حقيقة تلك الماهية المركبة
والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك الماهية المركبة وجزء المركب
يصدق عليه انه معنى غير حقيقة المركب لان حقيقة المركب غير

حقيقة جزئية لان حصة الجزء لا يكون عين حصة الكل والا لم يكن
الجزء جزءًا والكل كلًّا قوله وهي غير تلك الماهية لانها جزء لتلك
الماهية المركبة قوله من الوجود يلزم الجار والمجرور متعلق بالوجوب
ويكون المعنى ان وجوب الوجود لو كان من لوازمه ان يتعلق
بتلك الماهية ولا يجب بدونها يلزم ان لا يكون الواجب بالذات
واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار امر اخر ويحتمل ان يكون متعلقا
بيلزم وحاصله انه لو كان من لوازم وجوب الوجود باعتبار وجوده
اي باعتبار حقيقته ان يتعلق بتلك الماهية المركبة ولا يجب بدونها
فيلزم ان لا يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات واجب
الوجود بالذات لان واجب الوجود بالذات هو ما لا يكون متعلق
القوام بالغير بل الغير يكون متعلق القوام به فيتعين ان يكون الواجب
الوجود بالذات واجب الوجود بالذات من حيث هو غير
المتعلق بتلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة قوامها
متعلق به لا ان قوامه متعلق بتلك الماهية المركبة فيكون تلك
الماهية المركبة امرا لاحقا لواجب الوجود بالذات لا انها واجب
بالذات الواجب بالذات امر اخر وتلك الماهية المركبة لاحقة
به قوله ان كان يمكن اي ان كان يمكن العروض والحاصل
ان واجب الوجود يكون متحقق القوام بنفسه ولا احتياج في قوامه
تلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة من الامور العارضة

واللاحقة

واللاحقة بالقياس اليه واجب الوجود بالذات فان كانت تلك
الماهية بحيث يمكن عروضها ولحوقها بالنسبة اليه واجب الوجود بالذات
فيصدق ان واجب الوجود بالذات يكون متحققا من حيث هو واجب
الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية عارضة ولاحقة لواجب
الوجود المتحقق القوام بنفسه وان لم يمكن عروضها ولحوقها فلا
يظهر بطلانه ايضا لان كل معلول بالقياس الى علته التامة لا يمكن عروضه الا
والمحال ان العلة لا يكون قوامها متعلقا بمعلولها بل قوام المعلول
متعلق بها قوله فاذن ليست تلك الماهية المركبة التي فرضت
انها ماهية لواجب الوجود بالذات فظهر انها ليست ماهية لواجب
الوجود بالذات بل الواجب بالذات امر اخر تلك الماهية المركبة
لاحقة به فيلزم خلاف الغرض فرض التركيب في الواجب بالذات تعالى
قوله وهذه هي الانية يعني ان ماهية الواجب بالذات يجب ان يكون
عين انيته ولا يجوز ان يكون له ماهية وانية بل ماهيته عين انيته
واعلم ان البرهان السابق قد افاد نفي الكثرة قبل الذات في الواجب
بالذات وهذا يفيد نفي الكثرة مع الذات لان الكثرة مع الذات
هي ان يكون له ماهية وانية فاذا ثبت ان الماهية عين الانية فلا
يكون هناك كثرة مع الذات قوله فلانه اما ان يلزم اه هذا
برهان على امتناع ان يكون في الواجب بالذات ماهية وانية وحاصل
ذلك البرهان هو انه اذا كان الوجود زائدا على ماهية الواجب بالذات

فلا يكون الوجود امرا ذاتيا له فاذا لم يكن ذاتيا له فثبوته له لا يكون الا عن علة فتلك العلة لا يخ اما ان يكون امرا سوى الواجب بالذات فيلزم ان يكون الواجب بالذات محتاجا في وجوده الى الغير وكل ما هو محتاج في وجوده الى الغير يكون ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات ممكن الوجود بالذات هف واما ان لا يكون العلة امرا سوى الواجب بالذات بل يكون علة وجود الواجب بالذات هي ذات الواجب بالذات وهذا باطل ايضا لانه اذا فرض ان امرا يكون علة لامر اخر فتلك العلة ما لم يكن محفوفة بالوجود يمتنع ان يتبع لها امر اخر لان تابعية شيء لا يتصور الا لشيء موجود وبالجملة ان وجود العلة وان لم يكن علة لمعلول لكن العلة لكن يكون وجود العلة ما مع العلة لانك قد عرفت ان الشيء ما لم يثبت له الوجود لا يصح ان يتبع لها امر اخر وهذا الاينافي ما تقرر عند المحققين من ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية من حيث هي من دون مدخلية وجود الماهية لانا بينا فيما سبق ان معنى هذا الكلام هو ان وجود الماهية لا دخل له في لازم الماهية لان الماهية منفكة عن الوجود وعارية عنه يكون علة للازمها بل وجود الماهية يكون ما مع العلة بالقياس الى لازمها فاذا ثبت ان العلة ما لم تكن متحققة بالوجود لا يجوز ان يكون علة لشيء فاذا فرض ان واجب الوجود بالذات علة لوجوده فلا بد

ان يكفي

ان يكون مع الاتصاف بالوجود علة للوجود فذلك الوجود الذي هو مع العلة اما ان يكون عين الوجود الذي هو معلول له فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فننقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لبطلان التسلسل ولزوم كون شيء واحد جزئي حقيقي موجودا بوجودات متعددة وايضا من قال ان الواجب بالذات يكون علة لوجوده يلزم ان يصدق عليهم ان يكون الشيء موجدا لنفسه وخالقا لنفسه وجاعلا لنفسه لان الموجد والخالق والجاعل ليس الا المفيض للوجود والعلة للوجود وايضا اذا فرض ان الواجب بالذات يكون علة لوجوده يكون الذات باعتبار ذاته علة للوجود واذا كان باعتبار ذاته علة للوجود يكون الذات باعتبار ذاته منشأ للاثار فيلزم ان يكون الذات عين الوجود لان الوجود هو منشأ الاثار فاذا كان الذات منشأ الاثار يكون عين الوجود فيلزم الكر الى الفر وبالجملة شناعة زيادة وجود الواجب بالذات على ذاته اكثر من ان يحصى وظني ان القائلين بزيادة وجود الواجب بالذات على ذاته لو سال سائل عنهم قبل ان يقفوا على المفاسد اللازمة لاكان القول هل يجوز ان يكون شيء خالقا لنفسه وجاعلا لنفسه فلا يقدرون في الجواب الا ان يقولوا لا لان كل من كان له شعور ما اذا راجع وجدانه لم يجد

من نفسه رشحة ان تقول يجوز ان يكون الشي قابلا لنفسه و فاعلا لوجوده
لكن اذا قيل لهم ان هذه المفاسد لازمة لقولكم فيلزمون هذه
المفاسد ولا يبالون به كما ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى
يلزمون المفاسد التي يلزم على القول بالجزء ولا يبالون
به وكان التزام هذه المفاسد اسهل عندهم من الرجوع عن
القول الفاسد وهذه شنشنة اعرفها من ابائهم قوله فهو معلول
لا شك قد عرفت ان الشي اذا كان وجوده زائدا على
ذاته فلا يجوز ان يكون هو فاعلا لوجوده كما مر فلا بد ان يكون
فاعل وجوده امرا اخر فيكون معلولا قوله مقام الامر المقوم
يعني ان الشي اذا كان له ماهية وانية يكون انيته زائدة
على ماهيته واذا كانت زائدة على ماهيته لم تكن من مقوماته فلم
يكن وجوده حتى تقوم مقام مقوماته و ذاتياته قوله بشرط سلب
العدم يعني ان واجب الوجود مجرد الوجود الذي لا يكون فيه شائبة
عدم و شائبة قوة كوجود الممكنات فان وجود الممكنات
لا يخلو عن شائبة عدم و شائبة قوة لان جميع الممكنات بقضها
وقضيضها باعتبار ذواتها داخلة تحت معنى ما بالقوة و تحقيقه
ان الوجود هو الفعلية وهي قسمان احدهما فعلية صرفة لا يكون
مشوبة بشائبة القوة اصلا وهذا هو فعلية الواجب تعالى وثانيهما
فعلية مشوبة بالقوة كفعلية الممكنات فان القوة بعينه

ف

من فعلية الكائنات قوله وساير الاوصاف فان لهذا
بحسب الاوصاف التي ليس له تعالى صفة كالبصر زائدة
على ذاته تعالى وهذا اشارة الى نفي الكثرة بعد الوجوب
تمت هذه التعليقة وقد فرغ من تسويده في المشهد
المقدس الرضوي في ثامن وعشرين من شهر رمضان المبارك سنة تسع
وخمسين والف الهجري

۳۴

ب ۱۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible]